مجموعة في تفسير لحفيد الكبير

١

بيوك طوروں محمد افندينك
رسائل تسعه سيدر

١ رسالة في قوله تعالى الله لا اله الا هو الاية
٢ رسالة في قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية
٣ رسالة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الاية
٤ رسالة في قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الاية
٥ رسالة في قوله تعالى لن يستنكف المسيح الاية
٦ رسالة في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية
٧ رسالة في قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض الاية
٨ رسالة في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك الاية
٩ رسالة في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار الاية

١٨٧

د [illegible] الدولة [illegible] سور العدل والاحسان
وموضح [illegible] الحقيقة والعرفان السلطان بن السلطان السلطان
[illegible] السلطان محمد [illegible] عدله على
[illegible] المحامد
[illegible] والرا
[illegible] لدولته [illegible] على [illegible] المعس
ما وقع [illegible] النفس
عدله

مجموعة الرسائل في التفسير
لمحمد حفيد بخط المسيح

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Hamidiye
187

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله وعلى آل رسول الله فيقول العبد
الفقير الى الله الغني القدير محمد حفيد عامله الله بلطفه المزيد
قال الله تعالى في سورة البقرة الله لا اله الا هو اعلم ان
لفظة الجلال اسم خاص لا يطلق على غيره تعالى فقيل هو علم جامد
لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة
والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى كذا في شرح
المواقف وقيل اصله اله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام
لانه مختص بالمعبود بالحق واشتقاق الاله من اله بمعنى عبد وفيه
اقوال اخر ذكرها البيضاوي في بسم الله وقيل الله علم الذات واجب
الوجود لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لو كان وصفا لم يكن
قوله لا اله الا الله توحيدا فانه لا يمنع الشركة وقال البيضاوي
الاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه تعالى بحيث لا يستعمل
في غيره وصار كالعلم اجرى مجراه في اجراء الوصف عليه وامتناع
الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة لان ذاته من حيث هو

بلا اعتبار امر آخر حقيقي او غيره غير معقول البشر فلا يمكن
ان يدل عليه بلفظ ولانه دل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد
ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم
وجهركم ويعلم ما تكسبون معنا صحيحا انتهى بل يفيد كون
السموات ظرفا ومحلا له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيه نظر
اذ لا يلزم في دلالة العلم ولا في وضعه كون المسمى معقولا
بكنهه وحقيقته اعلم ان جمهور المحققين قد ذهبوا الى ان
العلم بحقيقة الله غير واقع من البشر لان المعلوم منه اوصاف
كالوجود او سلوب نحو كونه واجبا ازليا ابديا او اضافات
نحو كونه خالقا قادرا عالما والعلم بهذه الصفات لا يوجب
العلم بحقيقته مع ان التحقيق ان العلم بالشيء بوجهه ليس
علما به بل بوجهه وقد خالف في ذلك كثير من المتكلمين
من اصحابنا والمعتزلة واما جواز العلم بحقيقته تعالى
فمنعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين
ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام
الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منع لان المعقول
اما بالبديهة وحقيقته تعالى ليست بديهية او بالحد
ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها والجواب منع الحصر
لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس بديهيا في شخص
بلا سبق نظر وايضا ان الرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة
فلكنه لا يمتنع ان يفيدها كذا في شرح المواقف ولا يبعد

تعلق الجار بالله وان كان علما لذاته تعالى باعتبار اصله وتويده
قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض وباعتبار اشتهار
ما سمى به بالمعنى اللايق بشانه تعالى الصالح لتعلق الجار به ههنا
ويجوز تعلق الجار بعلم كما يجوز ان يقع الظرف المستقر خبرا
وقد قال البيضاوى بهما هناك فلذلك قال ظاهر قوله ولم يقل
قوله اعلم ان الاشراك اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى
وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى الاستحقاق للعبادة كما لعبدة
الاصنام كذا فى شرح العقايد قال البيضاوى هو مبتدا وخبر
والمعنى انه المستحق للعبادة لا غيره وللنحاة خلاف فى انه هل يضمر
للا خبر مثل فى الوجود او يصح ان يوجد انتهى واقول قد استدلوا
على عموم النكرة المنفية بالاجماع وقالوا ان قولنا لا اله الا الله
كلمة توحيد بالاجماع فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود
بحق لما كان اثبات الواحد للحق تعالى توحيدا فان قلت اذا فسر
الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشئ عن نفسه لان الله اسم
للمعبود بالحق قلت معناه انه علم للمعبود بالحق فهو فرد
من مفهوم الاله لا انه اسم موضوع لهذا المفهوم الكلى كالاله
ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر
محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت
هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود
من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد
تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل

على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده
تعالى ونفى اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على
نفى الوجود عن اله سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل الهة
كذا فى التلويح واقول ان قوله والمعنى انه المستحق للعبادة لا غيره
يدل بظاهره على ان الخبر المحذوف هو الاستحقاق للعبادة وقد
عرفت ان معنى الاله هو المعبود بالحق فيلزم سلب الشئ عن
نفسه لان المعبود بالحق مستحق للعبادة اللهم الا ان يقال
ان الاله فى الاصل يطلق على كل معبود مطلقا ثم غلب
على المعبود بالحق والاله استعمل ههنا باعتبار اصله بقرينة
الاستثناء فيصح ان يقال لا معبود مستحق للعبادة الا الله
او يقال ان ما ذكره بيان حاصل المعنى لا تقدير خبر لا وفى تعريف
المستحق اشارة الى ان الاستحقاق للعبادة مقصور عليه
تعالى فيكون قوله لا غيره تاكيدا له وهذا القصر قصر الصفة
على الموصوف وهى حقيقى ههنا واقول قول السعد ونفى الامكان
الخاص لا يستلزم نفى الوجود لانه سبحانه وتعالى موجود ليس
بممكن ونفى الامكان العام وان استلزم نفى الوجود لكنه
لا يناسب المقام كما اعترف به مع ما فيه وقول السعد لان
القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان فيه
نظر لان معنى كون لا لنفى الجنس كونه لنفى الحكم عن الجنس والامكان
كالوجود من احكامه اللهم الا ان ينضم اليه المقام او يبنى الكلام

على لغة بني تميم على ما قيل من انهم لا يثبتونه لخبر اصلا ويقولون
ان معنى لا اهل انتفى الاهل واقول يجب اثبات خبر لا مع
عدم القرينة عند بني تميم وغيرهم ومع وجودها يكثر الحذف
عند اهل الحجاز ويجب عند بني تميم وقيل بنو تميم لا يثبتونه
الا اذا كان ظرفا كذا في الرضي اعلم ان الاستثناء هو المنع
عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها
فالمستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول والمفهوم
وخارج عن حكمه من حيث الارادة والقصد فيكون الاستثناء
بيان تغيير لموجب صدر الكلام ومع ذلك يكون بيانا للمراد منه
واختلفوا في كيفية العمل بالاستثناء فقال بعضهم ان قوله
لفلان علي عشرة دراهم الا ثلثة يطلق العشرة فيه على السبعة
ويجعل الا ثلثة بيانا لهذا وهذا المذهب هو ما قالوا ان الاستثناء
عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة ومعناها ان يثبت
حكما على المستثنى مخالفا للحكم على المستثنى منه ويكون كل منهما
ثابتا بطريق المنطوق وحجته اجماع العربية على ان
الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وايضا لولا ذلك
لما كان كلمة التوحيد وهي قولنا لا اله الا الله توحيدا تاما
والجواب عن الاول انه مجاز بطريق اطلاق الاخص على الاعم
فالمراد انه لم يحكم على المستثنى بحكم المستثنى منه لا انه حكم عليه
بنقيض حكم المستثنى منه بطريق المنطوق ايضا والجواب عن الثاني
ان معظم الكفار اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فيسقط

كلمة التوحيد لنفي غير الله ثم يلزم منه اثبات وجوده تعالى
بطريق الاشارة على مذهب من قال باطلاق العشرة على عشرة
افراد واخراج الثلثة قبل الحكم ثم الحكم على الباقي وبطريق
الضرورة على مذهب من قال باطلاق عشرة دراهم الا ثلثة
على سبعة دراهم ووجه الاشارة انه لما ذكر الا اله ثم
اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى
ان حكم المستثنى خلاف حكم المستثنى منه والا لما اخرج منه
ووجه الضرورة ان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم
يلزم من نفي غيره تعالى اثبات وجوده تعالى ضرورة لان
تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون
كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عدا
الوصف عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى
منطوقا ولا مفهوما بل اشارة على المذهب الثاني وضرورة
على المذهب الثالث كذا في التوضيح ويجوز نصب المستثنى
على الاستثناء ويختار البدل من المستثنى منه اذا كان في كلام
غير موجب بعد الا والمستثنى منه مذكور فيه فلذلك
قال تعالى الا هو بضمير المرفوع على ان يكون بدلا من المستثنى
منه باعتبار محله ولم يقل الا اياه بضمير المنصوب على
اعتبار النصب على الاستثناء قال الله تعالى الحي القيوم
قال البيضاوي في تفسير الحي الذي يصح ان يعلم ويقدر وكل
ما يصح له فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوة والامكان

وقال في تفسير القيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه
فيعول من قام بالامر اذا حفظه انتهى واقول ذهب الحكماء
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات
المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة
الى انها صفة توجب هذه الصحة لانها لو لم تكن هذه الصفة
الموجبة لهذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة
ترجيحا بلا مرجح واورد على هذا الدليل النقض باختصاصه
تعالى بهذه الصفة الموجبة ودفع بان ذاته تعالى كاف في
التخصيص والاقتضاء واما الحيوة الحيوانية فاما اعتدال
المزاج النوعي واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت
قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا والبسائط
العنصرية اذا تصغرت واجتمعت وتماست في المركب وفعل
بعضها في بعض بقواها المتضادة وكسر كل واحد منها سورة
كيفية الاخر فيحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات سورة
المتضادة متشابهة في اجزاء ذلك المركب وهي المزاج
ولا يتصور شيء من ذلك في حيوته تعالى اعلم ان الموت عدم
الحيوة عما اتصف بها فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي
فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق
لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب

ان الخلق ههنا بمعنى التقدير لا الايجاد وتقدير الامور
العدمية جائز كتقدير الوجوديات كذا في شرح المواقف
واعلم ان كل ما صح وثبت له تعالى فهو واجب ازلي يمتنع
انفكاكه عنه تعالى لامتناع النقصان فيه تعالى والقوة
والامكان يقتضيان انفكاكه عنه تعالى فيمتنع ان يقال
انه تعالى عالم بالقوة والامكان بل يجب ان يقال انه تعالى
عالم بالفعل لان علم الله تعالى قديم محيط بكل شيء وكذا
الكلام في كل ما ثبت له تعالى قال سيد المحققين في شرح
المواقف القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل
المدبر للخلايق باسرها فهو صفة فعلية انتهى وتفسير
البيضاوي ظاهر فيه ويجري وجوه من الاعراب في
الحي القيوم بالنسبة الى ما قبله او الى ما بعده فتامل
قال الله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم اقول الضمير لله
او للحي القيوم قال البيضاوي رحمه الله تعالى السنة فتور
يتقدم النوم قال ابن الرقاع وسنان اقصده النعاس
فرنقت في عينه سنة وليس بنائم والنوم حال تعرض
للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات
الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن
الاحساس راسا وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة
عكسه على ترتيب الوجود والجملة نفي للتشبيه وتاكيد لكونه
حيا قيوما فان من اخذه نعاس او نوم كان مأوف الحيوة

قاصرا في الحفظ والتدبير ولذلك ترك العاطف فيه
وفي الجمل التي بعده انتهى واقول اتفقت المعتزلة وكثير منا
على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز
صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف
المجوزون لصدور هذه الافعال القليلة فقال بعضهم
انها مقدورة للنائم وان لم يكن له علم بها فالنوم عند
هذا القائل لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره
من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاد ابو اسحق
انها غير مقدورة للنائم فالنوم عنده يضاد القدرة كما
انه يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر
وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال
مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كل منهما محتمل
بلا ترجيح قال الامدي قد يدعى الضرورة في العلم بكونها
مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين قبض يده وبسطها
في نومه كما نفرق بينهما في المستيقظ من غير فرق كذا في
شرح المواقف فعلم من هذا التفصيل ان الكل متفق في
كون النوم مضادا للادراك مطلقا فلذلك قال البيضاوي
بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس راسا فالباء
في بحيث للملابسة على الحالية من فاعل تعرض ولا يخفى عليك
ان تخصيص الحواس بالذكر وتقييدها بالظاهرة محل تامل
فتامل قوله وتقديم السنة اه قد ذكر فيما تقدم ان السنة

متقدمة على النوم في الوجود وقياس المبالغة يقتضي
تقدم النوم على السنة ههنا لانها دون النوم في القوة فالترقي
ههنا انما يكون من الاعلى الى الادنى على ان يكون لا ياخذه
نوم بل لا ياخذه سنة ايضا ويلزم من انتفاء السنة انتفاء
النوم من غير عكس لانه قدمت السنة على النوم لتقدمها عليه
في الوجود لا يقال المجردات لا تاخذها سنة ولا نوم لكونها
غير مادية لا يتصور فيها الرطوبة فكيف يكون الجملة نفيا
للتشبيه لانا نقول اكثر المتكلمين ينكرون وجود المجردات
وبعد فيه نظر فالاظهر تخصيص الجملة بكونها مؤكدة لكونه
تعالى حيا قيوما قال الله تعالى له ما في السموات وما في الارض
اقول ان تقديم له على ما يفيد التخصيص والضمير اما لله او
للحي القيوم فتدبر وتكريرما في الزيادة التقرير والتفصيل
وحكم ما بينهما معلوم من حكمهما وما من الفاظ العموم
يستعمل في العقلاء وغيرهم وتقديم ما في السموات وجمعها
لتقدمها واختلافها بالذات قال البيضاوي تقرير لقيوميته
واحتجاج على تفرده في الالوهية والمراد بما فيهما ما وجد
فيهما داخلا في حقيقتهما او خارجا عنهما متمكنا فيهما فهو ابلغ
من قوله له ملك السموات والارض وما فيهن انتهى واقول
لا وجه لتخصيص التقرير بالقيومية لانه تقرير لكونه حيا
ايضا لانه لا يتصور بدون العلم والقدرة في صانعه وخالقه
ويدل على ان صانعه متفرد في الالوهية لان التعدد فيه يستلزم

امكان التمانع المستلزم للمحال قوله والمراد اه اقول الداخل
اعم من المادة والصورة وكلمة او للانفصال الحقيقي والملكة من
المجردات عند الحكماء كالنفوس الناطقة وليس لها تمكن في مكان
عندهم فهذا الكلام مبني على راى المتكلمين المنكرين لوجود المجردات
والاعراض بقيت خارجة لانها ليست بمتمكنة نعم يكون اعراضهما
واعراض ما فيهما تابعة في تحيزها لتحيز موضوعاتها فالمراد
بالتمكن هو التحيز لا التقرر في المكان فقط وهذا عام سواء كانت
الاعراض باقية او متجددة بامثالها وتخصيص التمكن بالجواهر
والاجسام غير مناسب قوله فهو ابلغ اه اقول ان القول الثاني
ابلغ واشمل من القول الاول لان ظاهر القول يدل على خروج
السموات والارض من كونهما لله بخلاف القول الثاني واذا عمم
ما في السموات وما في الارض يكونان متساويين في الشمول فيكون
المراد من الابلغية مزية البلاغة لا مزية المعنى والشمول قال الله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه اقول من ذا مبتداء
وخبر فالذي بدل من ذا او صفة له ويجوز ان يكون ذا زائدة
على قول الكوفيين بزيادة الاسماء ومن استفهامية اشربت
معنى النفي ههنا فيكون الاستفهام للانكار الشافع الملابس
بمعنى ويكون معنى النفي اي الاستفهام لكون وقوع الشفيع
بغير اذنه تعالى ويدل عليه الاستثناء قال ابن مالك جواز ذلك
يتقيد بتقدم الواو على من كقوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا
الله ويدل الاية على الجواز بدون التقييد بذلك وظاهر كلام
البعض يدل على جواز ان يكون من ذا مركبين كما في قولك ماذا

صنعت ومنع ذلك ابو البقاء وثعلب وغيرهما وخصوا جواز
ذلك بماذا لان ما اكثر ابهاما فحسن ان تجعل مع غيرها كشيء
واحد ليكون ذلك اظهر لمعناها ولان التركيب خلاف
الاصل وانما دل عليه الدليل مع ما وهو قولهم لماذا جئت
باثبات الالف كذا في مغني اللبيب والشفاعة قد تكون للعفو
بلا توبة وقد تكون لرفع الدرجات وزيادة الثواب والشفاعة
ههنا شاملة على اقسامها والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار
في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة في العفو عنها بدون التوبة ويدل
على ثبوتها وقبولها في حق المسلم الذي ارتكب الكبيرة ومات
بلا توبة عنها الايات القاطعة والاحاديث المتواترة في
المعنى وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي حديث
مشهور والنصوص الدالة على نفيها يجب تخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة قال البيضاوي بيان لكبرياء شانه وانه
لا احد يساويه او يدانيه يستقل بان يدفع ما يريد شفاعة
واستكانة فضلا ان يعاوقه عنادا ومناصبة انتهى واقول
هذا البيان لازم المعنى كما ان بيان نفي المستقبل في ذلك بيان
لازم المعنى ايضا وتوصيف احد بالمساوات او القرب منه مجرد
اشارة الى ان الشفاعة لا تتصور الا من المساوي او القريب
للمشفع منه في الرتبة فلا يلزم منه اثبات شيء منهما قال الله تعالى
يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم لكون فعله متقنا مشتملا على
حكم وكون علمه محيطا بكل شيء ليس في علمه تعالى كان وكان

وسيكون لان نسبته الى جميع الازمنة على السواء ولا يلزم
من تعدد معلوماته تعدد علمه لان الشيء الواحد يجوز له
تعلقات كثيرة على انه يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا
لا تعدد في معلوماته بحسبه وعلمه تعالى بالممكن منطوي
في علمه بذاته اذ هي علتها والعلم بها يستلزم العلم بها فال
البيضاوي ما قبلهم وما بعدهم او بالعكس لانك مستقبل
المستقبل ومستدبر الماضي او امور الدنيا وامور الاخرة او
عكسه او ما يحسونه وما يعقلونه او ما يدركونه وما لا يدركونه
والضمير لما في السموات والارض لان فيهم العقلاء او لما دل
عليه من ذا من الملائكة والانبياء انتهى واقول يحتمل ان يراد
بما قبلهم وما بعدهم ما في زمان تقدم عليهم وما في
زمان تاخر عنهم ويحتمل ان يراد بهما ما في امامهم وما في
ظهرهم ويؤيد الاول منهما الثاني منهما ووجه العكس
الثاني ووجه العكس الاول فلذلك لم يذكره ههنا وما
في الامام حاضر فالمتعلق به هو الحس وفي الظهر غائب
فالمتعلق به هو التعقل ولا يجري فيه العكس فلذا لم يذكره
ههنا وكذا لا يجري العكس في الاحتمال الاخير ويدرك
ما في البين ولا يدرك ما في الخلف وفي تقريره اشارة الى انه
تعالى يعلم الجزئيات المادية والجزئيات المجردة والكليات
ولا يخفى انه تعالى يعلم ايضا ما هو غير امور الدنيا وامور
الاخرة ويعلم ايضا غير ما يحسونه وما يعقلونه ويعلم ايضا

ما

ما في السموات وما في الارض وانه تعالى يعلم ما قدمته
ايديهم وما اخرته من الاعمال ويعلم ما قدمته ايديهم وما
اخرته بعد العزم المصمم من الاعمال ويعلم ما ينظر اليه ويقبل
وما لم يقبل ويطرح من الاعمال ويعلم ما في الكتاب الذي يؤتى
للمؤمنين بايمانهم وما في الكتاب الذي يؤتى للكفار بوراء
ظهورهم وانه تعالى يعلم معلوماتهم التصورية والتصديقية
والضرورية والنظرية والحضورية والحصولية والاجمالية
والتفصيلية والفعلية والانفعالية والبسيطة والمركبة لكن
علمه تعالى لا يكون نظريا ولا حصوليا بل حضوريا فتدبر
في معلوماته المعدومات في الخارج والاوليات منها
متقدمة على الاخرويات منها وما بين ايديهم يشعر بالتقدم
وبالحضور وما خلفهم يشعر بالترك وبالتاخر ولا يخرج
عن علمه تعالى شيء من المعدومات والموجودات فالاظهر
ان يجعل هذا القول الشريف كناية عن احاطة علمه تعالى
بجميع الاشياء من جميع الوجوه واقول قوله والضمير لما اه
فيه اشارة الى ان ضميرهم للعقلاء وما هذه دخل فيه
العقلاء وغيرهم ففيه تغليب العقلاء على غيرهم لا يخفى
عليك ان ضميرهم للذكور من العقلاء والاناث داخلة
فيما في الارض ففيه ايضا تغليب الذكور على الاناث وتقديم
كون الضمير لما على كونه لمن ذا لكونه متقدما عليه ولكونه
اشمل منه قوله من الملائكة والانبياء فيه نظر لان كلمة من عامة

والشفاعة ثابتة لغيرهم ايضا من الاخبار على ما دلت
عليه الاخبار ويمكن دفعه بان احوالهم في الشفاعة تعلم
الى في هذا القول الشريف من احوال الملائكة والانبياء فيما قال
الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه قال البيضاوي من
معلوماته اقول الكلام في ضمير ولا يحيطون كالكلام في ضمير
ايديهم وفي كلامه اشارة الى ان العلم بمعنى المعلوم وكلمة من
استغراقية فيقتضي ان يجعل المفرد بمعنى الجمع قال الله تعالى الا بما
شاء قال البيضاوي ان يعلموا وعطفه على ما قبله لان مجموعهما
يدل على تفرده بالعلم الذاتي التام الدال على وحدانيته انتهى
واقول اشار به الى ان مفعول شاء وهو العلم ببعض الاشياء
محذوف والى ان علمه تعالى من ذاته وعلم غيره من مشيته لم
والى ان علمه تعالى لا يخرج عنه شيء من الواجب والممكن
والممتنع بخلاف علم غيره والى ان ذلك العلم لا يتحقق الا في
الواحد الذي لا شريك له اصلا ولا شك ان الدليل الصريح
على تفرده تعالى في ذلك العلم هو المجموع من المعطوف والمعطوف
عليه فلا يقال ان العلم ما بين ايديهم وما خلفهم دال على تفرده
تعالى في ذلك العلم ايضا وانما عطفه عليه تنبيها على التغاير
بينهما لان المعطوف حال المخلوق والمعطوف عليه وصف
الخالق ويدل على عدم القول بذلك العطف الذي بعده قال
الله تعالى وسع كرسيه السموات والارض قال البيضاوي
تصوير لعظمته وتمثيل مجرد كقوله وما قدروا الله حق قدره

والارض

والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات
بيمينه ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد وقيل كرسيه مجاز
عن علمه او ملكه ماخوذ من كرسي العالم والملك وقيل جسم
بين يدي العرش ولذلك سمي كرسيا محيط بالسموات السبع لقوله
عليه السلام ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي
الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك
الفلاة على تلك الفلاة ولعله الفلك المشهور بفلك البروج
وهو في الاصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد
وكانه منسوب الى الكرسي وهو الملبد انتهى واقول يلزم على
البيضاوي حمل الحديث ايضا على تصوير عظمته تعالى وتجرد
التمثيل ووجه الحمل عليه رد على اهل الظاهر المتبعين
لظواهر الكتاب والسنة المستدلين بها على ثبوت امور له
تعالى نحو كونه جسما ومتمكنا ومتوجها الى جهته ومتبعضا
ونحوها مما يمتنع في حقه تعالى قطعا اعلم ان عامة السلف
من اهل السنة والجماعة ذهبوا الى انه لا حظ لاحد في العلم
بتاويل المتشابه كالوجه واليد والقدم والاصبع ونحوها
مما ورد بثبوتها لله تعالى الكتاب والسنة وانما الواجب
في كل منها هو التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية
المراد عند الله تعالى وعلى هذا يجب الوقف على الا الله وان
اكثر المتاخرين منهم ذهبوا الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويل
المتشابه وعلى هذا يكون الوقف وقفا على والراسخون في العلم

وانّما اوّلوها بما يوافق الشرع والعقل دفعا للعقايد
الباطلة لاهل الابتداع واختلف فى انكشاف المتشابهات
على رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فمن القائلين به ابن
عبّاس وبعده عائشة رضى الله عنهم اجمعين وادلّة كلّ
فرقة على التفصيل مذكورة فى كتب الاصول قال الله تعالى
ولا يؤده قال البيضاوى ولا يثقله ماخوذ من الاود
وهو الاعوجاج واقول ضمير المفعول لله لم يبيّنه لظهوره
وانّما بين المناسبة ضمنا بين الماخوذ والماخوذ منه لخفائها
قال الله تعالى حفظهما قال البيضاوى اى حفظ السموات
والارض فحذف الفاعل واضاف المصدر الى المفعول انتهى
واقول حذف الفاعل لتعيّنه لانّ غيره تعالى لا يقدر على حفظهما
اصلا وهو ظاهر لا خفاء فيه قطعا والمراد حفظهما الى
وقت هلاكهما وفسادهما وفنائهما المقدّر عند الله تعالى
ولو جعل ضميرهما لما فى السموات وما فى الارض على المعنى الذى
بيّنه هناك لا يشمل وافيد الانّه اعتبر القرب وضمير التثنية
دون الجمع يؤيّد ما اختاره فى الكرسى قال الله تعالى وهو العلى
قال البيضاوى المتعالى عن الانداد والاشباه انتهى واقول
لا وجه للتخصيص به لانّه لا نسب بيان كونه متعاليا عمّا ذكره
وعن كلّ ما هو نقص فى حقّه تعالى قال الله تعالى العظيم
قال البيضاوى المستحقر بالاضافة كلّ ما سواه واقول انّه تعالى
عظيم من كلّ وجه وامّا ما سواه فلا وان بعضه عظيم شانه

من

من بعض اخر والترتب بين الممكنات الموجودة مختلفة بالاضافات
الحمد لله على التوفيق والاحسان والصلوة والسلام على رسوله
المؤيد بالبرهان وعلى اله واصحابه الموصوفين بكمال الايمان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلوة والسلام على سيّد المرسلين وعلى
اله واصحابه العاملين اجمعين وبعد فيقول العبد الفقير الى الله
الغنى القدير محمّد حفيد ابو سعيد اصلح حالهما ربّهما المجيد قال
الله تعالى امن الرّسول بما انزل اليه من ربّه قال البيضاوى
رحمه الله تعالى شهادة وتنصيص من الله تعالى على صحّة ايمانه
والاعتداد به وانّه جازم فى امره غير شاكّ فيه انتهى واقول
وجه ذلك انّه كلام الله الذى يستحيل عليه الكذب وانّه
مسوق لمدحه وبيان قبوله على وجه التسليم التامّ والاعتداد
معطوف على الصحّة وامّا قوله انّه جازم فامّا معطوف على الصحّة
رعاية لحقّ التقدّم او على الاعتداد ترجيحا لحقّ القرب والاتصال
على البعد والانفصال واقول ان اريد بما انزل وما قبله تحقيقه
وان اريد به مجموع القرآن ففيه تغليب المحقّق على ما يتحقّق اعلم
انّ الايمان فى اللغة مطلق التصديق وماخوذ من الامن فكانّه
امنه من التكذيب وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف
وقد يعدّى باللام كما فى قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام
وما انت بمؤمن لنا اى بمصدّق وامّا فى الشرع فتصديق خاص

فهو منقول شرعي من العام الى الخاص كالصلوة واختلفوا فيه
فهو عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن تبعه وعند اكثر الائمة
كالقاضي ابي بكر والاستاد ابي اسحق وغيرهما من علماء اهل
السنة والجماعة وعند الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
تصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة وتفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وهذا اختيار الشيخ ابي منصور
وعند جهم بن صفوان ومن تبعه المعرفة بالله وعند بعض الفقهاء
المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وعند الكرامية كلمتا
الشهادة وعند طائفة من اهل السنة التصديق مع الكلمتين
وهو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالتصديق ركن
لا يحتمل السقوط والاقرار ركن يحتمله كما في حال الاكراه وهذا
الاقرار لا يلزم الاعلان على الغير في كونه ركنا ويكفي فيه المرة
في العمر ومالم يطر عليه ما يضاده فهو الباقي بحكم الشرع
واشارة الاخرس اقرار بحكم الشرع وهذا هو المختار عند بعض
علماء اهل السنة والجماعة كالامام شمس الائمة وفخر الاسلام
قال في التوضيح التصديق لا يقبل سقوط التكليف والاقرار
باللسان يقبله فانه سقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل
والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح
والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال
فيجعل الاقرار داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان

داخلا

داخلا فيه والمنقول عن علمائنا رحمهم الله تعالى في هذه
المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق
والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن
مؤمنا اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان
صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبار الجهة
تبعيته في حال الاضطرار انتهى وقال في موضع اخر من التوضيح
الركن ما يقوم به الشيء ويدخل فيه فشنع بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي وقال
ان الاقرار ان كان ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب فنقول
الركن الزائد شيء اعتبر في وجود المركب لكن ان عدم بناء على
ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا
انتهى والايمان الشرعي عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار
الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وعند الجبائي وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الطاعات المفترضة من الافعال
والتروك دون النوافل والمراد انه مجموع هذه الثلثة وعلى المذهب
الاول يكون الاقرار خارجا عن حقيقة الايمان وعلامة
لاجراء احكام الشرع عليه في الدنيا فلا بد له من التكرير
والاعلان على الغير ومن تكلم بكلمتي الشهادة يجري عليه احكام
الاسلام في الدنيا فان كان في قلبه ذلك التصديق فهو مؤمن
عند الله ايضا والا فمنافق ليس بمؤمن عنده تعالى وبعض الافعال

كسد الزنار ونحوه جعله الشارع امارة التكذيب ويدل
على المذهب الاول الايات الدالة على ان محل الايمان هو القلب
كقوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وكقوله تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وكقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
ويدل عليه الاحاديث الدالة على ان محل الايمان هو القلب
كقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وكقوله لاسامة
حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه وقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا يدل على ان الدين هو الاسلام
وكذلك يدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام قال
سعد الملة والدين في شرح العقايد الايمان والاسلام واحد
لان الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة
التصديق والايمان ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس
بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ
انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن
الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم انتهى واقول ان كلا من
المتساويين يصدق على كل ما يصدق عليه الاخر مع تغايرهما
بحسب المفهوم فيجوز التغاير بالمفهوم بين الدين الحق والايمان
والاسلام والايمان مع عدم الانفكاك من الطرفين بينهما
ولقائل ان يقول ان التصديق ركن اصلي لا يسقط اصلا وانه

متكيف بالقوة والضعف لان ايمان الامة ليس كايمان
الانبياء بخلاف الاقرار فيجوز بناء عليه تخصيص القلب بالذكر
فهذا لا ينافي كون الاقرار ايضا ركنا اخر من الايمان واللسان
محلا اخر له ومنه يعلم ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان
كيفا واما كما بعد انقطاع الوحي فمختلف فيه والظاهر
قبوله للزيادة لان من علم بوجود الصانع ولم يصل اليه خبر
غيره ثم خرج الى دار الاسلام وسمعه فقبله واعتقد حقيقته
فزاد ايمانه بلا شبهة فاذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا والعمل
خارج عن حقيقة نفس الايمان وداخل في الايمان الكامل
اما الخروج فلكون العمل معطوفا على الايمان كما في قوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي نحوه اذ لا يعطف الشيء
ولا جزئه على ذلك الشيء لان العطف يقتضي المغايرة لا يغاير
الشيء نفسه ويقتضي ايضا عدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه ولجعل الايمان شرطا له كما في قوله تعالى ومن يعمل من
الصالحات وهو مؤمن لان المشروط لا يدخل في الشرط
ولاثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اذ لا يتحقق الشيء بدون
ركنه ومنه علم ان مجرد ارتكاب الكبيرة لا يخرج المؤمن عن
ايمانه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه يخرجه عنه ولكن لا يدخله
في الكفر ويكون واسطة بينهما ويخلد في النار ان مات بلا توبة
وللخوارج ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا

كافر والمعجزة عليهم ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا ان قيل اطلاق المؤمن في هذه الايات
وامثالها يجوز ان يكون باعتبار ما كان قلنا هذا مجاز لا يؤخذ
الا بالقرينة ولا قرينة ههنا مع ان الاجماع على كونه حقيقة
ثابت فلذلك اتفقوا في اجراء احكام الاسلام عليهم واما
دخول العمل في الايمان الكامل فلقوله تعالى افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا ولقول النبي عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن
وقوله لا ايمان لمن لا امانة له فهي الحجة لهم بل لنا وعليهم
والايات الدالة على خلود مرتكب الكبيرة في النار مصروفة
عن ظواهرها جمعا بين الادلة اعلم ان الرسول مفرد الرسل
فعول من الرسالة وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام فهو بهذا المعنى يساوي النبي وقد شرط فيه
الكتاب بخلاف النبي فهو بهذا الاعتبار اخص من النبي مطلقا
وعليه الجمهور ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد
من عدد الرسل فان قيل ان الرسول ثلثمائة وثلثة عشر
والكتب مائة الف واربعة على ما دل عليهما بعض الروايات
فكيف يصح ان يشترط الكتاب في الرسول اجيب عنه تارة
بانه يكتفي بكون الكتاب معه لا باشتراط النزول عليه
واخرى بانه يجوز ان يتكرر النزول كما في الفاتحة واشترط بعضهم

في الرسول الشرع الجديد ورد عليه بان اسمعيل عليه السلام
من الرسل ولم يكن له شرع جديد واول الانبياء ادم واخرهم
محمد عليهما السلام والاولى ان لا يقتصر في حقهم على العدد
المعين لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك والنبي فعيل بمعنى المفعول ان كان من النبوة بمعنى
الارتفاع وبمعنى الفاعل ان كان من النبأ بمعنى الخبر وقيل
النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل انبياء لانهم طرق الهداية
الى الله تعالى والنبي مؤيد بالمعجزة وهي امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والقران الكريم ابهر
معجزات نبينا محمد عليه الصلوة والسلام وفي اعجازه وجوه
المختار منها انه بكمال بلاغته ونهاية فصاحته ومن معجزاته
عليه السلام تسبيح الحصى والرمان والعنب وشهادة الشجرة
والذئب والظبية بنبوته وحركة الجمادات اليه واشباع
الخلق الكثير بطعام قليل ونبوع الماء من بين اصابعه
واخباره بالغيب وغيرها مما يدل قطعا على صدقه في دعوى
كونه رسولا ونبيا من الله تعالى الى عامة الانس والجن
اعلم ان اهل الشرائع كلها اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء
عليهم السلام عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
تعالى الى الخلائق ومنع الاستاد ابو اسحق وكثير من الائمة
جواز صدور الكذب عنهم على سبيل السهو والنسيان فيما ذكر

وجوزه القاضي ابو بكر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عن
الكفر قبل النبوة وبعدها ومنع جمهور المحققين والامة صدور
الكبيرة عنهم عمدا وسهوا وخطاء قبل البعثة وبعدها وصدور
الصغاير عنهم عمدا جائز عند الجمهور قبل البعثة وبعدها واما
صدورها سهوا فجائز اتفاقا الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة
او لقمة كذا في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية المفصلة
اعلم ان البيضاوي رحمه الله تعالى قال في قوله تعالى انا انزلناه في ليلة
مباركة في ليلة القدر او البراءة ابتدئ فيها انزاله او انزل فيها جملة
الى السماء الدنيا من اللوح ثم انزل على الرسول عليه السلام نجوما
انتهى وقال في قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر انزاله فيها
بان ابتدئ بانزاله فيها او انزله جملة من اللوح الى السماء الدنيا
على السفرة ثم كان جبريل عليه السلام ينزله على رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم نجوما في ثلث وعشرين سنة انتهى علم ان
الرب في الاصل بمعنى التربية وهو تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا
ثم وصف به للمبالغة وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب
ثم سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على
غيره تعالى الا مقيدا كقوله ارجع الى ربك كذا قاله البيضاوي
في قوله تعالى رب العالمين قال الله تعالى والمؤمنون كل امن
بالله وملئكته وكتبه ورسله قال البيضاوي لا يخلو من ان
يعطف المؤمنون على الرسول فيكون الضمير الذي ينوب عنه
التنوين راجعا الى الرسول والمؤمنين او يجعل مبتدا فيكون

الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع كل بخبره خبر المبتداء
ويكون افراد الرسول بالحكم اما لتعظيمه او لان ايمانه عن مشاهدة
وعيان وايمانهم عن نظر واستدلال وقرا حمزة والكسائي وكتابه
يعني القران او الجنس والفرق بينه وبين الجمع انه شايع في وحدان
الجنس والجمع في جموعه ولذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب انتهى
واقول المختار ان كلمة الواو لا تفيد الترتيب بل الجمع في الحكم
فاذا قلت جاءني زيد وعمرو يفيد هذا القول اشتراكهما في
المجيئية مطلقا سواء جاءا معا او جاء زيد قبل عمرو او
بالعكس والله تعالى متقدم على الكل في الوجود وفي الايمان
به والملئكة متقدمة على الكتب المقروة بالالسنة في الوجود
واما على الكتب بمعنى الكلام القديم فلا لانه صفة واحدة
قديمة قائمة بذاته تعالى فالقران والتورية والزبور والانجيل
والصحف كلها عبارة عن تلك الصفة فالجمع والتعدد انما هو
في المقروات الدالة عليها والمراد الايمان اللغوي والشرعي
فيكون الكلام والملئكة عند اكثر المسلمين اجسام لطيفة قادرة
على التشكل باشكال مختلفة وهم عباد الله العاملون العابدون
لا يعصون الله ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة واقول قوله فيكون
الضمير الذي اه اشارة الى ان تنوين كل عوض عن المضاف اليه
وهو ضمير هم ههنا على ان يكون معناه كلهم وان يكون هذا
الضمير راجعا الى الرسول والمؤمنين على ان يكون المعنى امن الرسول
والمؤمنون بما انزل اليه من ربه فيكون انباء متعلقة بامن بعد

عطف المؤمنين على الرسول اعلم ان تنوين العوض هو اللاحق
عوضا عن حرف اصلي او زائد او عن المضاف اليه سواء كان مفردا
او جملة الاول في نحو جوارٍ فانه عوض عن الياء الاصلية
والثاني في نحو جنادل فانه عوض عن الف جنادل الزائدة والثالث
في كل وبعض اذا قطعا عن الاضافة كقوله تعالى وكلا ضربنا
له الامثال وكقوله فضلنا بعضهم على بعض والرابع في نحو
وانشقت السماء فهي يومئذ لان الاصل فهي يوم اذ انشقت
ثم حذفت الجملة المضاف اليها للعلم بها وعوض عنها تنوين
اذ وكسرت الذال للساكنين كذا في مغني اللبيب واقول قوله او
يجعل مبتداء اه عطف على يعطف فضمير يجعل راجع الى المؤمنون
والضمير الذي عوض عنه تنوين كل راجع الى المؤمنين وباعتبار
كون هذا الضمير للمؤمنين يصح وقوع الجملة التي هي كل امن خبرا
للمبتداء الذي هو المؤمنون اذ لو لم يعتبر ذلك لبقي هذا المبتداء
اما بلا خبر او بدون الرابطة في الجملة التي هي خبره اعني بها جملة
كل امن وقوله ويكون افراد الرسول معطوف على يصح وههنا
وجهان اخران احدهما ان يجعل المؤمنون معطوفا على الرسول
ويجعل كل بمعنى كلهم على ان يكون تاكيدا للمجموع في يكون
ضمير امن لكل واحد من المجموع ويكون جملة امن جملة مستقلة من
غير ربط على ما قبلها من جهة الاعراب وان كانت مربوطة
على ما قبلها من جهة العموم والشمول والتفصيل والثاني ان يجعل
المؤمنون مبتداء على ان يكون الضمير الذي عوض عنه تنوين كل

للرسول والمؤمنين جميعا واقول قوله ويكون افراد الرسول
بالحكم اه يعني به تخصيص الرسول بالذكر في الايمان بما انزل
اليه من ربه اما لتعظيمه او لان ايمانه اه ومعنى الايمان بما انزل
الايمان بكونه كلام الله وبحقية ما فيه من موجب الامر والنهي
والاخبار عن الغيب والاصول والفروع والوعد والوعيد
والقصص فتامل واقول قوله يعني القران يؤيده قوله تعالى
امن الرسول بما انزل اليه من ربه فلذلك قدمه على ارادة الجنس
في هذه القراءة ولقائل ان يقول ان الانسب ان يقال
ورسوله في بدل ورسله واقول قوله والفرق بينه وبين الجمع اه
يعني به ان الفرق بين الجنس والجمع ان الجنس شايع في افراده المفردة
والجمع شايع في افراده على ان يكون كل واحد من تلك الافراد
جمعا وجماعة ولاجل ذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب وانما
قال قيل لان ما ذكر محل كلام يكشفه ما قاله سعد الملة
والدين في شرحه على التلخيص وحاصله ان استغراق المفرد
سواء كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق المثنى
والجمع لانه يتناول كل واحد واحد من الافراد واستغراق
المثنى انما يتناول كل اثنين اثنين ولا ينافي خروج الواحد
واستغراق الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة ولا ينافي خروج
الواحد والاثنين والدليل على ذلك صحة قولك لا رجال في
الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون قولك لا رجل فيها فانه
لا يصح اذا كان فيها رجل او رجلان ولقائل ان يقول لو سلم

كون استغراق المفرد اشمل في النكرة المنفية فلا نسلّم ذلك
في المعرف باللام بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها
مثل المفرد كما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو وصرح به ائمة التفسير
في كلّ ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو علم غيب السموات
والارض وعلم ادم الاسماء كلها ولهذا صح بلا خلاف جاء في
العلماء الا زيدا والا الزيدين مع امتناع قولك جاء في كل
جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل فان قيل المفرد
يقتضي استيعاب الاحاد والجمع لا يقتضي الا استيعاب الجموع
حتى ان معنى قولنا جاء في الرجال جاء في كل جمع من جموع الرجال
وهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم بخلاف المفرد
قلنا لو سلم فلا يمكن خروج الواحد والاثنين ايضا لان الواحد
مع اثنين اخرين من الاحاد والاثنين مع واحد اخر منها
جمع من الجموع والتقدير ان كل جمع من الجموع داخل في الحكم على
ما ذكرتم فان زعموا ان كلّ جمع داخل في الحكم باعتبار ثبوت
الحكم للمجموع دون لكل فرد حتى يصح جاء في جمع من الرجال
باعتبار مجيء فرد او فردين منه فهو ممنوع بل هو اول المسئلة
وان افادة الجمع المحلى باللام تعلق الحكم بكل فرد مما هو مقرر في
علم الاصول والنحو وكلام الزمخشري في الكشاف ايضا مشحون
به حيث قال في قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول
كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين بانه نكر
ظلما وجمع العالمين على ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه

وبالجملة ان القول بان الجمع يفيد تعلق الحكم بكل واحد من
الافراد مثبتا كان او منفيا مما قرره الائمة وشهد به الاستعمال
وصرح به صاحب الكشاف في غير موضع فلا وجه لرفض
جميع ذلك بكلام صدر عن صاحب المفتاح حيث ذكر
في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني انه ترك جمع العظم
الى الافراد لطلب شمول الوهن العظام فردا فردا لصحة حصول
وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد نعم فرق بين المفرد
والجمع في المعرف بلام الجنس من وجه آخر وهو ان المفرد
صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الى الواحد منه
كما في قوله تعالى ان ياكله الذئب والجمع صالح لان يراد به جميع
الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد فان قلت قد روى
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الكتاب اكثر من الكتب
وبيّنه صاحب الكشاف بانه اذا اريد بالواحد الجنس والجنسية
قائمة في وحدان الجنس كلها لم يخرج منه شيء واما الجمع فلا يدخل
تحته الا ما فيه معنى الجنسية من الجموع قلت هذا كلام مبني
على ما هو المعتبر عند البعض من ان الجمع المعرف باللام بمعنى
كل جماعة جماعة اورده توجيها لكلام ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما ولم يقصد انه مذهبه بدليل انه صرح بخلافه غير
مرة والاستعمال ايضا يشهد بذلك انتهى حاصل كلام سعد
الملة والدين في المطول واقول التفصيل المذكور يجري في المفرد
والجمع المضافين بالاضافة الجنسية ويفهم سوق كلامهم

لان المعاني الاربعة في لام التعريف معتبرة في الاضافة ايضا
والظاهر ان جمع الجمع يكون بمعنى كل جماعة اذا كان بلام التعريف
الجنسي او بالاضافة الجنسية لان الجماعة ههنا بمنزلة الفرد في
المفرد المعرف بلام الجنس فتدبر قال الله تعالى حكاية لا نفرق
بين احد من رسله قال البيضاوي رحمه الله تعالى اي يقولون
لا نفرق وقرأ يعقوب لا يفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرأ
لا يفرقون حملا على معناه كقوله تعالى وكل اتوه داخرين واحد
في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى فما منكم من احد
عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين والمراد نفي الفرق بالتصديق
والتكذيب انتهى واقول الظاهر انه حال بتقدير القول جمعا
حملا على معنى الجمع في كل ومفردا اعتبارا للفظه كما في آمن
والبيضاوي اختار الاول لانه هو المناسب لقوله لا نفرق
وتقدير المفرد اولى من تقدير الجملة فيما يصح كلاهما فيه ولكل
لفظه مفرد ومعناه جمع فيصح ارجاع ضمير المفرد اليه حملا على
لفظه ويصح ايضا ارجاع ضمير الجمع اليه حملا على معناه كما في
وكل اتوه واما داخرين فحال من ضمير اتوه لا من كل قال البيضاوي
فيه حاضرون الموقف بعد النفخة الثانية وراجعون الى امره وقرأ
حمزة وحفص اتوه على الفعل وقرئ اتاه لتوحيد لفظ الكل
انتهى ومعنى داخرين صاغرين وقرئ دخرين كذا قال البيضاوي
واقول قوله واحد في معنى الجمع جواب سؤالين متقدرين احدهما
ان كلمة من في قوله من رسله بيان لاحد والرسل جمع واحد

مفرد

مفرد فلا اتحاد بينهما وجوابه انه مفرد لفظا وجمع معنى
لوقوعه في سياق النفي كما في قوله تعالى فما منكم من احد عنه
حاجزين لان ضمير عنه راجع الى القتل والمقتول وحاجزين
بمعنى دافعين وصف لاحد فانه عام والخطاب للناس
كذا قاله البيضاوي وثانيهما ان بين يقتضي التعدد في مدخوله
ولا تعدد في احد وجوابه انه في معنى الجمع ههنا فكان متعدد
المعنى ولاجله دخل عليه بين قال البيضاوي في قوله تعالى
انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك اي ما ذكر من
الفارض والبكر ولذلك اضيف اليه بين فانه لا يضاف الا
الى متعدد انتهى اعلم ان النكرة الواقعة في سياق النفي اذا
كانت مع من ظاهرة نحو ما جاءني من رجل او مقدرة نحو
لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق وان من الفاظ
العموم ما هو عام بصيغته ومعناه كالرجال وما هو عام
بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم او كل
واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل
البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم كذا في التنقيح وعموم احد
اما عموم على سبيل الشمول على ان يكون المعنى لا نفرق بين
كل واحد من رسله وبين الآخر منهم فح يكون من في قوله
من رسله تبعيضية واما عموم على سبيل تناول المجموع على
ان يكون المعنى لا نفرق بين مجموع هذه الاحاد من رسله
فيكون من بيانية وهو الظاهر فتدبر واقول قوله والمراد

نفي الفرق بالتصديق والتكذيب جواب سؤال مقدر وهو
ان التفريق بين الرسل ثابت بالنص فكيف يصح نفيه وقد قال
الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله
ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه
بروح القدس وتفضيل بعضهم على بعض كان بتخصيصه بمنقبة
ليست لغيره وحاصل الجواب ان النفي ههنا نفي التفريق بينهم
بتصديق بعضهم وتكذيب بعضهم الاخر فيما قالوا كما فرق بينهم
بذلك اليهود والنصارى وهذا النفي لا ينافي ثبوت التفريق
بينهم بالوجه الاخر فانا نقول ونعتقد ان رسولنا محمد عليه
الصلوة والسلام افضل الانبياء والمرسلين وخاتمهم ورسول
الثقلين صاحب الشريعة الباقية والمعجزات المستمرة وغيرها
ويجوز ان يكون المراد عدم التفريق بينهم في وجوب الايمان
عليهم وعلى المؤمنين بالله وملئكته وكتبه ورسله ويؤيده
قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه قال الله تعالى
وقالوا سمعنا قال البيضاوي اجبنا قال الله تعالى واطعنا
قال البيضاوي امرك قال الله تعالى غفرانك ربنا قال
البيضاوي اغفر غفرانك او نطلب غفرانك قال الله تعالى
واليك المصير قال البيضاوي المرجع بعد الموت وهو اقرار
منهم بالبعث انتهى واقول الواو في وقالوا اما حالية او
عاطفة فتقدير المضارع اعني يقولون قبل لا نفرق وذكر الماضي
ههنا لقصد الموافقة بما بعدها والمقول هو الامور الاربعة

ومعنا اجبنا قبلنا الاستماع بقوة سامعتنا ومعنا اطعنا
عملنا بما يوجبه اوامرك ونواهيك وتخصيص الامر بالذكر
اما مبني على ارادة القول الشامل لصيغتي الامر والنهي لان الامر
قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل
والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا فهو مجاز في القول الشامل
لهما او مبني على ان مدلول النهي وجودي كطلب كف النفس عن
الفعل المنهي عنه لا عدمي كطلب تركه فيصدق على الامر المذكور
امر ماخوذ من الكف او مبني على ان النهي عن الشيء امر بضده
او متضمن للامر بضده فيصدق الامر المذكور عليه بهذا الاعتبار
وحقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا يثاب بالامتناع
عنه ويعاقب بفعله او مبني على الاكتفاء بذكر الامر عن ذكر
النهي وهو المتبادر واقول قوله اغفر اه يشير الى ان نصب
غفرانك بفعل مقدر من لفظه على انه مفعول مطلق له او
بفعل مقدر من غير لفظه على انه مفعول به له ويجوز ان يكون
المعنى واطعنا راجيا منك غفرانك يا ربنا وهذا هو
الاولى لان التقليل في الحذف والتقدير اولى من التكثير
فيه وقوله المرجع بعد الموت اه فيه اشارة الى ان المصير بمعنى
المرجع وهو الرجوع الى حكمه تعالى بعد الموت والحشر بعد
الاحياء في يوم القيمة ويجوز ان يكون المعنى واليك لا الى
غيرك رجوع عملنا اعلم ان اعادة المعدوم جائزة عندنا
اذ لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما يمتنع لذاته او لشيء

من لوازمه فعلى كل تقدير يمتنع ابتداء لان ما بالذات او بلازمه
لا يتغير اولشئ من عوارضه فيمكن عندار تفاعه والنظر الى ذاته
من حيث هو والوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف ابتداء
واعادة بحسب ذاته بل بحسب الاضافة الى الخارج عنه
وهو الزمان وكذلك الايجاد والوقت ليس من المشخصات
واللازم فى اعادة المعدوم بعينه اعادة مشخصاته معه
ايضا على انه يجوز اعادة وقته معه ايضا فلا يلزم كون الشئ
مبتداء ومعادا معا والمتخلل فى الحقيقة زمان العدم بين
زمانى الوجود الواحد فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ وعدمه
وكل مثلين متمايزان بالهوية فلا يلزم عدم التمايز بين المعاد
والمستانف والمعاد الجسمانى يتوقف على اعادة المعدوم
عند القائلين باعدام الاجسام بالكلية ولا يتوقف عليها
عند القائلين بان هلاكها وفنائها تفرق اجزائها وبانه
الحشر بجمعها واعلم ان البعث ان يبعث الله الموتى من
القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية المتفرقة ويعيد
الارواح اليها وهو جائز ممكن لان علمه تعالى محيط بكل
شئ فيعلم كل جزء من الاجزاء الاصلية لبدن زيد مثلا
ويعلم ايضا ان كل جزء منها فى اى مكان وان قدرته تعالى
تامة ونسبتها الى كل ممكن على السواء وجمع تلك الاجزاء
وتاليفها وادخال الروح اليها ممكن عند القائلين بامتناع
اعادة المعدوم كما يمكن الايجاد ابتداء وكما يمكن ذلك

بعد الايجاد اولا والاعدام ثانيا عند القائلين بامكان
اعادة المعدوم فالله تعالى يقدر على الحشر الجسمانى بذلك
الطريق او بذلك الطريق فهو جائز ممكن مقدور لله
تعالى وواقع ايضا يدل عليه نصوص كثيرة قاطعة ناطقة
به واكثرها لا يقبل التاويل فمنها قوله تعالى قال من يحيي
العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم والله تعالى صادق فى قوله يستحيل
الكذب عليه تعالى والاجزاء الاصلية لبدن زيد مثلا هى
الباقية من اول عمره الى اخره وهى المعادة فيجوز ان لا يكون
شئ منها جزءا اصليا لغير زيد مثلا فلا يلزم عدم اعادته
ولا يلزم ايضا اعادته فى المعادين قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها قال البيضاوى رحمه الله تعالى
الا ما يسعه قدرتها فضلا ورحمة او ما دون مدى طاقتها
بحيث يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر فهو يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال
ولا يدل على امتناعه انتهى واقول بين البيضاوى الوسع
بوجهين احدهما ما يكفى اليه وسياويه القدرة وثانيهما
ما يزيد عليه القدرة وجعل الوسع فيهما بمعنى المقدور للنفس
واشار بقوله فضلا ورحمة الى ان التكليف بما يطاق
ليس بواجب عليه تعالى اذ لا يجب على الله تعالى شئ من الاشياء
كالثواب للمطيع والعذاب للعاصى واللطف وخلق الاصلح

للعبد وغير ذلك خلافا للمعتزلة بل بعضها فضل ورحمة
وبعضها عدل من الله تعالى لانه مالك كل شئ وحاكم على
غيره كله وخالق كل شئ وانت تعلم ان الانسب بالنسبة
الى الوسع تقديم الوجه الثانى على الاول وذكر الرحمة مع
الوجه الثانى واقول قوله فهو يدل اه فيه نظر لانه انما يدل
على عدم وقوع التكليف بما ليس فى وسع النفس وهو اعم
من المحال ويدل على امتناع وقوع التكليف بما ليس فى وسع
النفس اذ لو وقع يلزم الكذب فى قوله تعالى هذا واللازم محال
فكذا الملزوم لان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال
وقد لزم ههنا فيثبت به استحالة وقوع التكليف بما ليس فى
وسع النفس ويمكن الجواب عن الاول بان المراد من المحال المذكور
فى كلامه ما هو الاعم من المحال بالذات كاجتماع النقيضين
او من المحال بالعادة كرفع شخص الجبل من مكانه وهو ممكن
منه فى نفسه ومحال عادى بالنسبة اليه والتكليف بشئ منهما
غير واقع اتفاقا وفى جوازه خلاف واما المحال بالغير كايمان
ابى جهل لان علم الله تعالى وارادته وخبره تعلق فى الازل
بعدمه وكان محالا بالغير وممكنا ومقدورا لابى جهل فى
نفسه فالتكليف به واقع اجماعا ويمكن الجواب عن الثانى
بالحل وهو ان نقول انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض
له الامتناع بالغير والا جاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع

بالغير

بالغير والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على ذاته فلا نسلم
انه لا يستلزم المحال اعلم ان المحال بالغير كايمان ابى جهل
مما يطاق عندنا لان العلم بعدمه لا يخرجه عن حيز الامكان
والقدرة عليه نظرا الى ذاته ومما لا يطاق عند الشيخ
الاشعرى لكونه محالا ولا يجوز عندنا التكليف بما لا يطاق
بناء على انه لا يليق من الحكيم وجواز خلق القدرة عليه على خلاف
العادة يخرجه فى كونه مما لا يطاق ولا يجوز ايضا عند
المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى عندهم
وعدم التكليف بما لا يطاق من جملة الاصلح ويجوز عند
الشيخ الاشعرى بناء على انه لا قبح لفعل من افعاله تعالى
ولقدرة العبد تاثير ما فى افعاله الاختيارية عندنا ولا تاثير
لها فيها اصلا عند الشيخ الاشعرى فكل فعل منها يكون
فى الحقيقة مما لا يطاق عنده وان الاستطاعة مع الفعل
عنده والتكليف قبل الفعل فيكون مما لا يطاق عنده
بهذا الاعتبار ايضا والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب
لا على القدرة المقارنة قال سعد الملة والدين فى التلويح
قد يقال فى تقرير دليل الاشعرى ان ابا جهل مكلف بالايمان
وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن
جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه
وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا

عما لا يطاق هكذا قرر الدليل المذكور في الارشاد للامام الحرمين وفي المطالب العالية للامام الرازي وقال في التلويح في الجواب عنه ولا مخلص عنه الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه انتهى واقول لا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص كذا قاله الفاضل الخيالي وفيه نظر لان الايمان التفصيلي يقبل الزيادة باعتبار المؤمن به اذ يجوز ان يكون الواصل الى البعض اكثر او اقدم منه الى الاخر واقول ان تصديقه للرسول عليه السلام في قوله بانه لا يؤمن ليس من الايمان وان كلف به ايضا فلا يلزم التكليف بالجمع بين الايمان وعدمه على انه لو كلف به يلزم الكذب في قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها اذ لا شبهة في دلالته على عدم وقوع التكليف بما ليس في وسع العبد ولا شبهة في كون الممتنع الذاتي مما ليس في الوسع والله متعال عن الكذب قطعا قال الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اقول هذه الجملة صيغة النقص قال البيضاوي في الاول من خير وفي الثاني من شر وقال لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها وتخصيص الكسب بالخير والاكتساب بالشر لان الاكتساب فيه اعتمال والشر تشتهيه النفس وتنجذب اليه فكانت اجد في تحصيله واعمل بخلاف الخير انتهى واقول قوله من خير وقوله من شر اشارة الى ان ما فيهما ليست مصدرية

فهي اما موصوفة او موصولة والعائد محذوف وقدم الخير لشرفه ولان رحمته سبقت غضبه ولقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء واخذ الخير من اللام والشر من على لان اللام للنفع وعلى للضر واشار اليهما بقوله لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها لقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى ومنه يعلم ما في قوله بالتخصيص فتدبر واشار بافراد الطاعة وجمع المعصية الى ان طاعة النفس قليلة ومعصيتها كثيرة بحيث يكون في مقابلة جماعة من المعاصي واحدة من الطاعات واشار بهذا القول الى ان تقديم لها وعليها كان للتخصيص ههنا فيه نظر لان انتفاع الغير بطاعة النفس في الاخرة مما يدل عليه الاحاديث النبوية ويمكن دفعه بانه ليس من الانتقال من المطيع الى الغير بل بطريق التفضل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واقول قوله وتخصيص الكسب بالخير اه يعني به انه تعالى قال لها ما كسبت ولم يقل عليها ما كسبت فخصص الكسب بالخير لان ما في لها ما عبارة عن الخير بقرينة اللام وقال وعليها ما اكتسبت ولم يقل وعليها ما كسبت فخصص الاكتساب بالشر لان ما في وعليها ما عبارة عن الشر بقرينة على ووجه ذلك ان الاكتساب فيه اعتمال اه يعني ان فيه زيادة عمل لان زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى والشر تشتهيه النفس لانها لامارة بالسوء فناسب الشر

زيادة عملها واما الخير فلا تشتهيه النفس بل تنفر منه فبحسبها
العقل ويعملها في الخير قليلا ما فيناسب الخير نفس العمل والكسب
قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا قال
البيضاوي رحمه الله تعالى اي لا تؤاخذنا بما ادى بنا الى نسيان
او خطاء من تفريط وقلة مبالات او بانفسهما اذ لا يمتنع
المؤاخذة بهما عقلا فان الذنوب كالسموم فكما ان تناولها
يؤدي الى الهلاك وان كان خطاء فتعاطي الذنوب لا يبعد
ان يفضي الى العقاب وان لم يكن له عزيمة لكنه تعالى وعد
التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة
واعتدادا بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان انتهى واقول قوله من تفريط
مربوط بنسيان وقوله وقلة مبالاة بخطاء وقوله او بانفسهما
معطوف على قوله بما ادى بنا فالباء في بانفسهما للتاكيد
وضميرهما مطلقا للنسيان والخطاء وقدم النسيان في الاية
والخطاء في الحديث لان النسيان كان من جهة صاحب
الشرع فلذلك يكون عذرا في حقه يقع فيه غالبا لا في حق
العباد والخطاء كان من جهة العبد فلذلك يصلح عذرا
في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لا في حقوق العباد
حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل فتدبر
اعلم ان الخطاء يصلح ايضا شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم
القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب

على المعذور ويصلح ايضا مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا
ووجبت بالفعل كالدية ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب
تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العقوبة والعبادة لان
هذا الدائر جزاء قاصر وهو الكفارة وجبت الكفارة عند
الشافعي في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله
تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة لانه لما اوجب
القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه
لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره
عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة كالقتل الخطاء وفي القتل بالمثقل شبهة الخطاء
فانه ليس بالة القتل والكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة
السبب والتسبب لقتل الخطاء والشبهة في قتل المستامن عمدا
انما هي في محل القتل لا في الفعل فانه عمد خالص والكفارة
جزاء الفعل والشبهة في القتل بالمثقل انما هي في الفعل لانه
ليس بالة القتل فوجبت الكفارة فيه وان النسيان اما ان يقع
فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة
واما لا بتقصيره فاما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم
او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر
بخلاف الاخيرين فسلام انما يكون عذرا لانه غالب الوجود
واقول قوله بالنعمة فيه متعلق بالاستدامة والاعتداد والضمير

للانسان وقوله ويؤيد ذلك اشارة الى التجاوز والمراد من
المفهوم معنى المدلول لا ما يقابل مفهوم الموافقة من مفهوم
المخالفة قال الله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا قال البيضاوي
عبأ ثقيلا يأصر صاحبه اى يحبسه فى مكانه يريد به التكاليف
الشاقة وقرئ ولا تحمّل بالتشديد للمبالغة انتهى واقول ارادة
التكاليف الشاقة بالاصر مشيرة الى انه مستعار لها ففى الكلام
استعارة مصرحة اصلية والحمل ترشيح ووجه الشبه ايجاب
التعب والمشقة والمراد بهذه التكاليف الشاقة ما يمكن
ان يدخل تحت قدرة العبد مع التعب والمشقة اذ لا حرج فى
ديننا لا ما هو الخارج عنها وزيادة الحروف تدل على زيادة
المعنى فتفيد المبالغة قال الله تعالى كما حملته على الذين
من قبلنا قال البيضاوي حملا مثل حملك اياه من قبلنا او
مثل الذى حملته اياهم فيكون صفة لاصرا والمراد به ما كلف
به بنو اسرائيل من قتل الانفس وقطع موضع النجاسة وخمسين
صلوة فى اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكوة او ما اصابهم
من الشدائد والمحن انتهى واقول اشار اولا الى ان ما مصدرية
والكاف اسمية بمعنى المثل على ان يكون فى الاصل صفة مفعول
مطلق محذوف لقوله ولا تحمل ثم اقيمت مقامه والضمير
للاصر وثانيا الى ان ما موصولة والكاف بمعنى المثل على انه
صفة اصرا والضمير لما الموصولة ولم يجعلها موصوفة لكونها
نكرة واما الموصولة فمعرفة يقتضيها المقام وما كلف به

امة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام قتل النفس الواحدة دون
الانفس اذا وجب وتعيين وتطهير موضع النجاسة وخمسة صلوة
فى اليوم والليلة وصرف عشر ربع المال للزكوة ورفع عنهم الشدائد
والمحن التى اصابت الى بنى اسرائيل وكل ذلك تخفيف ورحمة وفضل
من الله تعالى على امة حبيبه محمد تعظيما له وترفيعا لشانه
على شان سائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال البيضاوي من البلاء والعقوبة
او من التكاليف التى لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل
على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه والتشديد
ههنا لتعدية الفعل الى مفعول ثان انتهى واقول مراده انه
يدل على ذلك على تقدير ان يكون المراد بما لا طاقة لنا به هى
التكاليف المذكورة وفيه نظر لانه على ذلك التقدير لا يكون
حجة على الخصم اذ له ان يقال ان المراد هو البلاء والعقوبة الا
ان يقال جواز المراد يفيد جواز التكليف بما لا يطاق وقد
عرفت ما فيه فيما تقدم فتذكر قال الله تعالى واعف عنا
واغفر لنا وارحمنا انت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين
ربنا امح ذنوبنا واستر عيوبنا ولا تفضحنا بالمؤاخذة وتعطف
بنا وتفضل علينا انت سيدنا فانصرنا على القوم الكافرين
فان من حق المولى ان ينصر مواليه على الاعداء والمراد به عامة
الكفرة كذا قاله البيضاوى عليه رحمة البارى الحمد لله والصلوة
والسلام على رسول الله وعلى ال رسول الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد في وجوب وجود الذات والصفات والصلوة
والسلام على افضل رسله المؤيد بالمعجزات وعلى آله واصحابه بالتعظيمات
والتكريمات وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني القدير محمد حفيد
ابو سعيد عاملهما الله بلطفه المزيد قال الله تعالى في سورة آل
عمران شهد الله انه لا اله الا هو قال البيضاوي رحمه الله تعالى
بين وحدانيته بنصب الدلائل الدالة عليها وانزال الايات
الناطقة بها انتهى واقول انه تعالى بين وحدانيته في الالوهية
وهي كونه معبودا بالحق واجب الوجود بالذات ومستجمعا بذاته
لجميع صفات الكمال المطابق بشان الالوهية ومنزها بذاته
عن جميع صفات النقصان المنافي لشان الالوهية بنصب
الدلائل العقلية في الانفس والافاق الدالة عليها دلالة
قطعية ينتفع بها اولوا الابصار والالباب وبانزال الايات
الناطقة بتلك الوحدانية على رسوله محمد عليه الصلوة والسلام
او على الانبياء عليهم السلام قال المتكلمون لو وجد الهان
قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء فح يلزم وقوع هذا
المقدور اما بهما او باحدهما او وقوع مقدور واحد بشخصين شخصي
بين قادرين تامين محال ووقوعه باحدهما يستلزم الترجيح
بلا مرجح وانه محال فتعدد الاله يستلزم عدم وجود الممكنات
باسرها لاستلزامه احد المحالين المذكورين واللازم باطل

فالتعدد

فالتعدد باطل فوحدة الاله الحق ثابتة قطعا لان هذا
الدليل قائم عليها بعد ثبوت وجود الاله وقالوا لو وجد
الهان قادران فان اراد احدهما وجود شيء فاما ان يمكن
من الاخر ارادة ضده او يمتنع فعلى الاول اذا اراد الاخر
ضده فان وقعا يلزم اجتماع الضدين والا يلزم العجز
وهما محالان وعلى الثاني يلزم عجز الاخر ايضا عن ايجاد الممكن
وهو محال في حق الاله القادر وان وجد ههنا مانع وهو
تعلق القدرة والارادة بوجوده من غير ذلك الاخر واللوازم
كلها باطلة وبطلانها دليل على بطلان الملزوم فالوحدة
في الاله الحق ثابتة قطعا واقول من الايات المنزلة الناطقة
بوحدانيته تعالى هذه الاية وقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الي انما الهكم اله واحد وقد ثبت انه يمكن اثبات
الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد
فان الله تعالى والملائكة قال البيضاوي بالاقرار قال الله
تعالى واولوا العلم قال البيضاوي بالايمان بها والاحتجاج
عليها شبه ذلك في البيان والكشف بشهادة الشاهد انتهى
اقول يمكن ان يقال ان المسلمين من الجن داخلون في اولي العلم
كالانس لان نبينا مبعوث الى الثقلين واقول لا وجه لتخصيص
الاقرار بالملائكة والايمان باولي العلم فان كلا منهما ثابت
لكل منهما الا ان ايمان اولي العلم كان بالنظر والاستدلال
على الغيب وان ايمان الملائكة مقدم فلذلك قدمت والملئكة

داخلة بحسب المفهوم فى اولى العلم والملائكة اعم من الملئكة
السماوية والارضية وفى تقريره اشارة الى ثبوت الاستعارة
المصرحة التبعية فى قوله تعالى شهد الله اه وذلك ان جريان
الاستعارة فى المشتق انما هو تبعية جريانها فى مصدر ذلك
المشتق سواء كانت باعتبار المادة او الهيئة او بهما معا فتدبر
والملائكة معطوف على الله واما اولو العلم فاما معطوف على
الله او على الملئكة قال الله تعالى قائما بالقسط قال البيضاوى
مقيما للعدل فى قسمه وحكمه وانتصابه على الحال من الله وانما جاز
افراده بها ولم يجز جاء زيد وعمرو راكبا لعدم اللبس كقوله تعالى
ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة او من هو والعامل معنى
الجملة اى تفرد قائما او احقه لانها حال مؤكدة او على المدح
او النصفة للمنفى وفيه ضعف للفصل وهو مندرج فى المشهود به
اذا جعلته صفة او حالا عن الضمير وقرئ القائم بالقسط
على البدل من هو او الخبر للمحذوف انتهى واقول قوله مقيما للعدل
بيان لكون القائم بالعدل بمعنى المقيم له لان العدل وصف
قائم بصاحبه ويحتمل ان يكون المعنى قائما عدله به على طريقة
القلب ويمكن ان يجعل الباء للملابسة وعلى التقديرين يكون
قول البيضاوى بيانا للحاصل المعنى وقوله وانما جاز افراده بها
جواب سؤال لا يخفى تقريره لان ما ذكر غير الله جمع فلا التباس
ههنا كما لا التباس فى قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
اى عطية او زيادة على المسؤل فعلى الاول هى حال منهما وعلى

الثانى من يعقوب لعدم اللبس لقيام القرينة كقيامها ههنا
بخلاف جاء زيد وعمرو راكبا للالتباس بناء على عدم القرينة
ههنا فتدبر وافراد الحال ههنا بتاويل كل واحد خلاف
الظاهر لقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل
ولقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم وقوله او من هو عطف على قوله
من الله والعامل فى الحال على هذا التقدير معنى الجملة وهو اما
تفرد او احقه بفتح الهمزة او ضمها من حققت الامر بمعنى
تحققته وصرت منه على يقين او من احققت الامر بهذا
المعنى بعينه او بمعنى اثبته وقوله لانها حال مؤكدة تعليل لكونه
حالا من هو اعلم ان الحال تنقسم باعتبار انتقال معناها
ولزومه الى منتقلة وهو الغالب وملازمة وذلك واجب
فى ثلاث مسائل الاولى الجامدة بلا تاويل بالمشتق نحو هذا
مالك ذهبا وكثير يتوهم انها لا تكون الا مؤولة بالمشتق
وليس كذلك والثانية المؤكدة نحو ولى مدبرا فتبسم ضاحكا
ولا تعثوا فى الارض مفسدين والثالثة التى دل عاملها على تجدد
صاحبها نحو وخلق الانسان ضعيفا وتقع الملازمة فى غير
ذلك بالسماع ومنه قائما بالقسط فانه اعرب حالا وقول
جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها
والمؤكدة ثلاثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا ومؤكدة لصاحبها
نحو جاء القوم طرا ومؤكدة لمضمون الجملة نحو زيد ابوك عطوفا

كذا في مغني اللبيب واعلم انه يجب حذف العامل في الحال المؤكدة
عند من قال انها لا تجئ الا بعد الاسمية والظاهر انها تجئ
بعد الفعلية ايضا كقوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين
والمؤكدة ليست بقيد يتقيد به عاملها كالمنتقلة واذا
جاءت بعد الاسمية وجب ان يكون جزاها معرفتين جامدتين
واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية فقال سيبويه
العامل مقدر بعد الجملة تقديره زيد ابوك احقه عطوفا وقال
الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا
وقال ابن مالك المعروف العامل المبتدا لتضمنه معنى التنبيه نحو انا
عمر شجاعا والاولى ما ذهب اليه ابن المالك وهو ان العامل
معنى الجملة اذ لا شك انه يحصل من اسناد احد جزئيها الى
الاخر معنى من معاني الفعل فعلى هذا يتقدم المؤكدة على جزئي
الجملة ولا على احدهما لضعفها في العمل كذا في شرح الرضي وقوله
قوله او على المدح اه عطف على قوله على الحال من الله واذا جعل
قائما بالقسط صفة لا اله نفي حكم بلا حملا له على لفظه او على
محله القريب يلزم الفصل بين النعت والمنعوت بالا هو
وهو مضعف لكونه صفة له والاصل ان النعت يتبع متبوعه
في الاعراب لا في البناء واما الفصل بينهما بالمعطوفين
فهو في اللفظ لا في المعنى ويلزم ايضا ان يكون النفي نفي المقيد
والاصل فيكون النفي راجعا الى القيد وهو ههنا غير جائز
فيلزم العدول عن الاصل وهو محفوظ ما امكن وقوله هو

مندرج اه يعني به انه اذا جعل قائما بالقسط صفة للمنفي
او حالا من هو في قوله الا هو يندرج في المشهود به وقوله وقرئ
القائم بالقسط على البدل من هو او الخبر المحذوف اي على الخبر
للمبتداء المحذوف اي الله القائم بالقسط او هو القائم بالقسط
ويحتمل ان يكون خبرا بعد خبر لاسم انه على ان يكون الضمير لله
لا للشان صفة لفاعل شهد وهذا اقرب من كون العزيز
الحكيم صفة له ولم يلتفت الى كونه صفة لهو لان المضمر لا يوصف
ولا يوصف به عند جمهور المحققين من النحاة وان اجاز الكسائي
وصف ضمير الغائب في نحو قوله تعالى لا اله الا هو العزيز
الحكيم كذا في شرح الرضي قوله الله تعالى لا اله الا هو قال
البيضاوي كرره للتاكيد ومزيد الاعتناء بمعرفة ادلة
التوحيد والحكم به بعد اقامة الحجة وليبني عليه قوله تعالى
العزيز الحكيم فيعلم انه الموصوف بهما وقدم العزيز لتقدم
العلم بقدرته على العلم بحكمته ورفعهما على البدل من الضمير
او الصفة لفاعل شهد انتهى وقوله والحكم به اه عطف
على معرفة ادلة التوحيد او على ادلة التوحيد وضمير به
راجع الى التوحيد والظاهر ان هذا العطف تفسير لما قبله
والحجة اعم من العقلية والنقلية لعدم توقف النقلية الدالة
على التوحيد على العقلية الدالة عليه وكذا العكس وقوله وليبني
عليه اه اراد به الابتناء الاعم من اللفظي كما في البدلية من الضمير
والمعنوي كما في الصفتية لفاعل شهد واشار ضمنا الى ما ذهب

اليه الكسائي ولا ينافيه كون الضمير في فيعلم انه راجعا الى الله
تعالى وقوله وقدم العزيز اه قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل
لا يحيط عن منزلته ويقرب منه تفسيره بالذي لا يرام والذي
لا يخالف والذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وحاصل
الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعز من اراد وقيل عليه ثواب
العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب او الاثابة وقيل
القادر والعزة القدرة والغلبة وعليه دل كلام البيضاوي
والعلم بالمؤثر قبل العلم بالاثر المرتب على فعله في البرهان
الاني وبالعكس بالبرهان اللمي وان فسر الحكمة بوضع شيء
في موضعه فكذلك واما اذا فسرت بالعلم المطابق فلا يتصور
التقدم بين علمها الا بالزمان بالنسبة الى العبد العالم بكونه
تعالى قديرا فتدبر قال البيضاوي وقد روي في فضلها انه
عليه السلام قال يجاء بصاحبها يوم القيمة فيقول الله تعالى
ان لعبدي هذا عندي عهدا وانا احق من وفى بالعهد ادخلوا
عبدي الجنة وهو دليل على فضل علم اصول الدين وشرف اهله
انتهى واقول الضمير في فضلها اما راجع الى معرفة ادلة التوحيد
او الى اقامة الحجة والمآل واحد وكذا الكلام في الضمير في قوله
بصاحبها وضميرها اما راجع الى هذه الاية الكريمة او الى هذه
الرواية والخبر الواحد يفيد الظن ويجب العمل به اذا لم يكن
مانع عنه ولا مانع ههنا واراد بعلم اصول الدين علم الكلام
واما علم اصول الفقه فله فضل ايضا لكن الاول اساس الدين

فله

فله مزية عليه اعلم ان العهد قد يؤخذ بالعقل وهو الحجة
القائمة على عباد الله تعالى الدالة على توحيده ووجوب
وجوده وصدق رسوله وعليه اول قوله واشهدهم على
انفسهم وقد يؤخذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم
رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره
ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب ونظايره وقيل عهد الله ثلثة عهد
اخذه على جميع ذرية آدم عليه السلام بان يقروا بربوبيته
وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه
وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه كذا قاله
البيضاوي في قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله قال الله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام قال البيضاوي رحمه الله تعالى
جملة مستانفة موكدة للاولى اي لا دين مرضي عند الله سوى
الاسلام وهو التوحيد والتدرع بالشرع الذي جاء به محمد
عليه الصلوة والسلام وقرا الكسائي بالفتح على انه بدل من انه
بدل الكل ان فسر الاسلام بالايمان او بما يتضمنه وبدل الاشتمال
ان فسر بالشريعة وقرئ انه بالكسر وان بالفتح على وقوع الفعل
على الثاني واعتراض ما بينهما او اجراء شهد مجرى قال تارة
وعلم اخرى لتضمنه معناهما انتهى واقول قوله جملة مستانفة
اه يعني به انها جملة مبتداة موكدة لجملة لا اله الا هو لتكررها
فيها ضمنا لاشتمالها عليها وعلى غيرها من احكام الشرع وفي

كلامه اشارة الى ان تعريف المسند اليه بلام التعريف يفيد
ههنا قصره على المسند وهذا لا يصلح الا بعد تقييد الدين بما ذكر
او بعد جعل الاديان الباطلة من قبيل المعدومات عند الله
وقوله على انه بدل من انداه يعني بران الاسلام ان فسر بالايمان
اللغوى او بما يتضمنه من الايمان الشرعي فيكون بدلا من انه بدل
الكل على ان يكون الاول حقيقيا والثاني ادعائيا بناء على
ان التوحيد جزء اعظم من الايمان الشرعي بحيث ينزل منزلته
ويجوز بدل الاشتمال على الثاني كما يجوز في صورة التفسير بالشريعة
الا انه اكتفى باحدهما عن الاخر ويجوز ايضا بناء على ذلك
التنزيل ان يراد بالايمان الايمان الشرعي ثم يكون المراد بما
يتضمنه ما يعم منه ومن غيره وهو الاعتقادات المطلوبة منها
انفسها والمطلوبة منها الاعمال فعلى هذا يراد بالشريعة الاعتقادات
والاعمال ثم يصح المقابلة بينهما مطلقا وقوله او اجراء شهد
اه عطف على وقوع الفعل اعني شهد وهو بالنسبة الى انه
متضمن لمعنى قال وبالنسبة الى ان متضمن لمعنى علم فهو عام
شامل لكل منهما فلا يلزم استعماله في المعنيين بل في معنى
واحد شامل لهما والاستعمال في المعنيين جائز عند البعض
ثم لا حاجة الى التضمن الا ان يراد تضمن الكل لكل واحد من جزئيه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى يامر باداء الامانات والصلوة والسلام على رسوله

الحاكم بالمقتضيات الشرعيات وعلى اله واصحابه العاملين
بمدلولات البينات وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغنى القدير
محمد حفيد ابو سعيد عاملهما الله بلطفه المزيد قال الله تعالى
في سورة النساء ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها قال البيضاوى رحمه الله تعالى خطاب عام يعم
المكلفين والامانات وان نزلت يوم الفتح في عثمان بن طلحة
بن عبد الدار لما اغلق باب الكعبة وابى ان يدفع المفتاح ليدخل
فيها وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى على يده واخذ
منه وفتح فدخل رسول الله عليه الصلوة والسلام وصلى ركعتين
فلما خرج سأله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية
والسدانة فامره الله ان يدفع اليه فامر عليا رضى الله عنه
بان يرد ويعتذر اليه وصار ذلك سببا لاسلامه ونزل الوحى
بان السدانة في اولاده ابدا انتهى واقول كلمة ان تفيد تاكد
الحكم واسمية الجملة التى خبرها فعلية مضارعية تفيد الدوام
والاستمرار ومعنى قولك امرته باداء الحق لصاحبه قلت
له اد حقه اليه والاداء تسليم العين والقضاء تسليم مثل
العين والمذهب المختار ان لفظ الامر حقيقة في القول ومجاز
في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل والمذهب المختار
ايضا ان مفاد الامر المطلق هو الوجوب والظاهر ان الامانة
ههنا تعم العارية والوديعة ونحوهما واقول قوله خطاب
يعم المكلفين والامانات اه ليس المراد بالخطاب هو الخطاب

بكم وان تؤدوا بل المراد به هذا القول الشريف على ان يكون
للخطاب بمعنى ما خوطب به ويؤيده عطف الامانات ولا عبرة
لخصوص سبب النزول بل العبرة الى عموم الحكم فى كثير من المواضع
وهذا الموضع منها ولذلك بينه بان الوصلية اعلم ان الكفار
مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا بدليل
الاجماع على ذلك وبالعبادات ايضا بالاتفاق فى حق المؤاخذة
فى الاخرة لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين واما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا
فقيل كذا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولا شك انه
يجب عليهم بشرط الايمان كما يجب اداء الصلوة على الجنب
بشرط الطهارة وقيل لا لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان
لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات
الحديث كذا فى التوضيح قوله لو علمت انه رسول الله اه المراد نفى العلم
برسالته عليه السلام والمراد من نفيه نفى رسالته صلى الله تعالى
عليه وسلم واعلم ان الوحى ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه
قاطع والقران من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث
فى روعى ان نفسا لن تموت الحديث وهذا يسمى خاطر الملك
والثالث ما يبدو لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه ما يبدو ح
بنور من عنده وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء

فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد
وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا غير وعند البعض
له العمل بهما والمختار عندنا انه عليه السلام مامور بانتظار الوحى
ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم قوله تعالى
فاعتبروا ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت
فى الحادثة يعمل بالرأى والاجتهاد كذا فى التوضيح قال الله تعالى
واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل قال البيضاوى
اى وان تحكموا بالانصاف والسوية اذا قضيتم بين من ينفذ عليه
امركم او يرضى بحكمكم ولان الحكم وظيفة الولاة قيل الخطاب لهم
انتهى واقول قال الزمخشرى فى المفصل لا يتقدم على المصدر معموله
فلا يقال زيدا ضربك خير له كما لا يقال زيدا ان تضرب خير له
انتهى كذا قال ابن الحاجب فى الكافية وقال الرضى قيل لانه
عند العمل مؤول بحرف مصدرى مع الفعل والحرف المصدرى
موصول ومعمول المصدر فى الحقيقة معمول الفعل الذى هو صلة
الحرف ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول وقال هذا ما قالوا
وانا لا ارى منعا من تقدم معموله عليه اذا كان ظرفا او شبهه
وقال وليس كل مؤول بشئ حكمه حكم ما اول به فلا منع من تاويله
بان مع الفعل من جهة المعنى مع انه لا يلزمه احكامه انتهى واقول
يفهم من كلامه هذا جواز تقدم معمول المصدر عليه وعدم جواز
تقدم معمول ان مع الفعل عليه قال سعد الملة والدين فى المطول
معمول المصدر لا يتقدم عليه لانه عند العمل مأول بان مع الفعل

وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول لكونه
كتقدم جزء من الشيء المترتب الاجزاء عليه هذا والاظهر انه جائز
اذا كان المعمول ظرفا او شبهه قال الله تعالى فلما بلغ معه السعي
ولا تاخذكم بهما رافة ومثل هذا كثير في الكلام والتقدير تكلف
وليس كل ما اول بشيء حكمه حكم ما اول به مع ان الظرف مما يكفيه
رايحة من الفعل لان له شانا ليس لغيره لتنزله من الشيء منزلة
نفسه لوقوعه فيه وعدم انفكاكه عنه ولهذا اتسع في الظروف
ما لم يتسع في غيرها انتهى ومعه معمول السعي المؤخر كما ان بهما
معمول رافة مؤخرة وتقديرهما قبلهما بقرينة المذكورين تكلف
قال الرضي والظرف واخوه يكفيهما رايحة الفعل حتى انه يعمل
فيهما ما هو في غاية البعد من العمل كحرف النفي في قوله تعالى
ما انت بنعمة ربك بمجنون وقال وكذا يعمل الضمير فيهما كما في قوله
وما الحرب الا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المترجم اي
ما حديثي عنها وكذا يجوز ان يكون العامل في الظرف اعني
يومئذ في قوله تعالى فذلك يومئذ يوم عسير اسم الاشارة
لان المراد به النقر انتهى واقول اذا جاز تقدم معمول المصدر
عليه اذا كان ظرفا مع كونه معمول الفعل الذي هو صلة الحرف
في الحقيقة فالظاهر جواز تقدم معمول ان مع الفعل عليه
ايضا لا سيما اذا كفى في الظرف رايحة من الفعل مع كونه مما اتسع
فيه ما لا يتسع في غيره اللهم الا ان يقال لا حاجة الى التاويل
بان مع الفعل حين العمل في الظرف قال الرضي الموصول والصلة

كجزئي اسم وقد ثبت للموصول التقدم لكون الصلة مبينة له
فيجب للصلة التاخر فلا يتقدم الصلة ولا جزؤها على
الموصول ولا تعمل الصلة وما يتعلق بها فيما قبل الموصول لان
ذلك المعمول اذا جزؤها وقد تقرر ان جزءا منها لا يتقدم
على الموصول انتهى واذا عرفت ذلك فاقول قوله اي ان تحكموا
بالانصاف اه اما تقدير العامل في اذا على ان يكون المذكور
قرينة مفسرة له فالمعطوف على ان تؤدوا هو المقدر واما
حاصل المعنى على ان يكون العامل في اذا هو المعطوف المذكور
في النظم بعد اذا وهو ان تحكموا بالعدل وعلى ان يكون المختار
عنده جواز تقدم معمول ان مع الفعل عليه اذا كان ظرفا
واقول قوله او يرضى بحكمكم عطف على ينفذ عليه امركم بكلمة
الانفصال ففيه اشارة الى ان الامر ههنا بمعنى الحكم والى ان
التحكيم جائز وان القاضي والمولى غير المحكم لافتراق كل واحد
من هذه الثلثة عن الاخر قال في الهداية اذا حكم رجلان
فحكم بينهما ورضيا بحكمه جاز لان لهما ولاية على انفسهما فصح
تحكيمهما وينفذ حكمه عليهما وهذا اذا كان المحكم بصفة الحاكم
لانه بمنزلة القاضي فيما بينهما فيشترط اهلية القضاء انتهى
وقال في الهداية كل من كان اهلا للشهادة يكون اهلا للقضاء
وما يشترط لاهلية الشهادة يشترط لاهلية القضاء والفاسق
اهل للقضاء حتى انه لو قلد يصح الا انه لا ينبغي ان يقلد كما في
حكم الشهادة فانه لا ينبغي ان يقبل القاضي شهادته ولو قبل جاز

عندنا انتهى وقال في الهداية لا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمى
والمحدود في القذف والفاسق والصبى لانعدام اهلية القضاء
اعتبارا باهلية الشهادة الا ان الفاسق اذا حكم يجب ان يجوز
على ما مر عندنا انتهى قال في الدرر ان حكم المحكم بمنزلة الصلح
فما يجوز فيه الصلح يجوز فيه التحكم وما لا فلا واستيفاء الحد
والقود والدية لا يجوز بالصلح فلا يجوز التحكم فيها انتهى
قال في العناية ان التحكيم مشروع في الكتاب والاجماع اما
الكتاب فقوله تعالى فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
واما الاجماع فان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كانوا
مجتمعين على جواز التحكيم انتهى قال في الهداية ولو حكما رجلين
لا بد من اجتماعهما لانه امر يحتاج فيه الى الراى انتهى اى الى
رايهما لانهما رضيا برايهما فلو حكم احدهما لا يجوز كذا في العناية
وقال في العناية قال شمس الائمة الحلوانى مسئلة حكم المحكم تعلم
ولا يفتى بها انتهى واقول اذا عرفت ما نقلنا فنقول الخطاب
اذا كان يعم المكلفين يجوز تحكيم كل مكلف مع ان منهم
من لا يجوز تحكيم اللهم الا ان يراد التخصيص بعد عطف
ان تحكموا بالعدل واقول قول البيضاوى ولان الحكم وظيفة
الولاة قيل الخطاب لهم قول مقابل لقوله خطاب يعم المكلفين
فيكون معطوفا عليه على ان يكون المعنى وقيل الخطاب للولاة
لا لجميع المكلفين لان الحكم وظيفة الولاة قال الله تعالى
ان الله نعما يعظكم به قال البيضاوى اى نعم شيئا يعظكم به

او نعم الشئ الذى يعظكم به فما منصوبة موصوفة بيعظكم به او
مرفوعة موصولة به والمخصوص بالمدح محذوف وهو المامور به
من اداء الامانات والعدل في الحكومات انتهى اقول لم يقل والحكم
بالعدل مع ان المامور به في النظم هذا لان الاصل في كلام فيه
قيد ان يكون قيده مقصودا اوليا واقول قال الرضى قال الزمخشرى
والفارسى في احد قوليه ما نكرة مميزة منصوبة المحل او ما
موصوفة بالجملة والمخصوص اما محذوف كما في نحو نعما يعظكم به او
مذكور كما في قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا او غير
موصوفة كما في نحو فنعما هى انتهى وقيل ما كافة هيأت نعم وبئس
للدخول على الجمل قال الاندلسى هذا بعيد لان الفعل لا يكف
لقوته وانما ذلك في الحروف ويمكن ان يقال انما جاز ان تكف
نعم وبئس مع فعليتهما لعدم تصرفهما ومشابهتهما للحرف وقال
الفراء وابو على هى موصولة بمعنى الذى فاعل لنعم وبئس والجملة
بعدها صلتها ففى قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا
ما فاعل وان يكفروا مخصوص وفى قوله تعالى نعما يعظكم به المخصوص
محذوف ويضعفه قلة وقوع الذى مصرحا به فاعلا لنعم وبئس
ولزوم حذف الصلة باجمعها في فنعما هى لان هى مخصوص وقال
سيبويه والكسائى ما معرفة تامة بمعنى الشئ فمعنى نعما نعم الشئ
فما هو الفاعل ويضعفه عدم مجئ ما بمعنى المعرفة التامة اى
بمعنى الشئ في غير هذا الموضع الا ما حكى سيبويه انه يقال انى مما ان افعل
ذلك اى من الامر او من الشان ان افعل ذلك بل مجيها بمعنى شئ

اما موصوفة او غير موصوفة نحو ما احسن زيدا وايضا يلزم
حذف المخصوص واقامة جملة مقامه في نحو نعما يعظكم به وبئسما
شروا به انفسهم وهو قليل كذا قاله الرضي ومنه يعلم ما في كلام
البيضاوي ههنا فتامل اعلم ان فاعل نعم ضمير راجع الى ما اذا
كانت منصوبة المحل على التميزية وكانت بمعنى شئ واما اذا
كانت بمعنى الشئ او بمعنى الذي ففاعل نعم ما بمعنى الشئ على ان
يكون يعظكم به صفة له لان لام العهد الذهني وهو في
حكم النكرة كالجملة او ما بمعنى الذي على ان يكون يعظكم به صلة
لها والمخصوص المحذوف خبر مبتداء محذوف او مبتداء خبره
الجملة الانشائية فعلى الاول يكون خبر ان الجملة الانشائية وعلى
الثاني يكون خبرها المخصوص مع خبره قال الله تعالى ان الله
كان سميعا بصيرا قال البيضاوي باقوالكم واحكامكم وما
تفعلون في الامانات انتهى واقول ان تخصيص هذه الثلثة
بالذكر لكون المقام مقامها وان الاول للاول فتامل في الباقي
وان السمع هو العلم بمتعلقه كما ان البصر كذلك عند الشيخ ابي
الحسن الاشعري ومن تبعه فان قيل انا اذا علمنا شيئا علما تاما
جليا ثم ابصرنا فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم
فيهما فذلك الزائد هو الابصار وكذا الامر بين العلم والسمع
فالجواب عنه ان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كون ذلك العلم
مخالفا لسائر العلوم بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول

حقيقة جنسية وعلى الثاني حقيقة نوعية وتاثر الحاسة فينا
لا يلزم منه التاثر فيه تعالى فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لصفاتنا وان انتفاء تعلق السمع والبصر في الازل لا يستلزم
انتفائهما فيه اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم
اختلفوا في معناهما فقال فلاسفة الاسلام والكعبي وابو حسين
البصري ان معناهما علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ويعلم وجه
قولهم بذلك مع جوابه مما ذكرنا انفا وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واعلم ان وصفه تعالى
بهما مستفاد من النقل اذ لا يمكن ان يستفاد من العقل فلذلك
لم نصفه تعالى بالذوق والشم واللمس قياسا على السمع والبصر
لعدم ورود النقل بشئ من هذه الثلثة فالاولى ان نقول لما ورد
النقل بهما امنا بهما وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين
واعترفنا بعدم علمنا بحقيقتهما كذا في الكتب الكلامية قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم قال البيضاوي رحمه الله تعالى يريد به امراء المسلمين
في عهد الرسول عليه السلام وبعده ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة
وامراء السرية امر الناس بطاعتهم بعدما امرهم بالعدل تنبيها
على ان وجوب طاعتهم ما داموا على الحق وقيل علماء الشرع
لقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم انتهى اقول في تقريره دلالة على ان الامر
ههنا للوجوب وعلى ان وجوب طاعة الناس لاولي الامر انما

يثبت اذا امروا الناس بما يوافق الشرع واما اذا امروهم بما
يخالفه فلا اذ لا طاعة عند المعصية والاطاعة اليه تعالى انما
تتم باطاعة رسوله فلذلك لم يعطف الرسول على الله بل ذكر
اطاعتهم اليه عليه السلام صريحا تنبيها عليه وتعظيما له عليه السلام
وترك التصريح في المعطوف الاخير تنبيها على الفرق العظيم بين
الطاعة الى الرسول وبين الطاعة الى اولى الامر مع ان الطاعة
اليهم فيما امروا بما يوافق الشرع راجعة الى الطاعة الى صاحب
الشرع قال الله تعالى فان تنازعتم قال البيضاوي انتم واولو
الامر منكم انتهى اقول فيه كلام واشارة الى انه لا يجوز التنازع
بينهم وبين الرسول بل بينهم وبين اولى الامر منكم اذا كانوا غير
المجتهدين والى ان في تنازعتم تغليبا للمخاطبين على الغائبين
الداخلين في اولى الامر والى ان عطف الغائب على الضمير المرفوع
المتصل لا يجوز الا بعد التاكيد بالمنفصل قال الله تعالى
في شيء قال البيضاوي من امور الدين وهو يؤيد الوجه الاول
اذ ليس للمقلد ان ينازع المجتهد في حكمه بخلاف المرؤوس الا ان
يقال الخطاب لاولى الامر على طريقة الالتفات انتهى اقول
التخصيص بامور الدين يدل عليه ما سياتي من قوله تعالى
والوجه الاول تعميم اولى الامر والوجه الثاني تخصيصه بعلماء
الشرع وهم المجتهدون ووجه التاييد تخصيص الشيء بامور
الدين مع تعميم الخطاب في تنازعتم من اولى الامر وتخصيص
هذا الخطاب باولى الامر على ان يكون المراد به علماء الشرع المجتهدون

وعلى ان يعتبر الالتفات من الغيبة الى الخطاب خلاف الظاهر
بالنسبة الى التعميم ويجوز للمجتهد ان ينازع في حكم الشرع مجتهدا
اخر ويجوز المنازعة في امور الدنيا بين المقلد والمجتهد ولا حاجة
فيها الى الرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام فلذلك
خص الشيء ههنا بامور الدين قال الله تعالى فردوه قال
البيضاوي فراجعوا فيه انتهى ففيه تجوز كما لا يخفى قال الله تعالى
الى الله قال البيضاوي الى كتابه انتهى ففيه حذف مضاف
قال الله تعالى والرسول قال البيضاوي بالسؤال عنه في
زمانه والمراجعة الى سنته بعده واستدل به منكروا القياس
وقالوا انه تعالى اوجب رد المختلف الى الكتاب والسنة دون
القياس واجيب بان رد المختلف الى المنصوص عليه انما يكون
بالتمثيل والبناء عليه وهو القياس ويؤيد ذلك الامر به
بعد الامر بطاعة الله وطاعة رسوله عليه السلام فانه يدل
على ان الاحكام ثلثة مثبت بالكتاب ومثبت بالسنة
ومثبت بالرد اليهما على وجه القياس انتهى واقول ان الاجماع
ايضا حجة شرعية يثبت بها احكام الشرع ايضا فان قيل
لا بد له من مستند شرعي من الكتاب او السنة فيرجع الى احدهما
قلنا ان القياس كذلك لانه في الحقيقة مبين لان حكم الاصل
مثبت بعلة كذا وهي ثابتة في الفرع فثبت حكمه فيه ايضا
بتلك العلة والعلة قد تكون منصوصا عليها وقد تكون
مستنبطة قال الله تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر

قال البيضاوي فان الايمان يوجب ذلك انتهى اي الرد المذكور
وجواب ان كنتم اما الشرطية المتقدمة او المحذوف بدلالتها
عليه وكلام البيضاوي يشير اليه قال الله تعالى ذلك خير واحسن
تاويلا اي الرد الى الله والرسول بعد التنازع خير لكم عاقبته
او احسن تاويلا من تاويلكم بلا رد كذا قاله البيضاوي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله وعلى آل رسول الله وبعد
فيقول العبد الفقير محمد حفيد قال الله تعالى في سورة النساء
لن يستنكف المسيح واقول ان لن حرف براسه عند سيبويه وقال
الفراء اصله لا فابدلت الالف نونا وقال الخليل في احدى
روايتيه اصله لا ان فحذفت الهمزة للتخفيف والالف
لالتقاء الساكنين ومعناه نفي المستقبل نفيا مؤكدا لا مؤبدا
خلافا للزمخشري وقيل لا يفيد توكيد النفي قد في المطول
قال عبد القاهر الواو في قوله قمت واصك وفي قوله نجوت
وارهنهم للعطف لا للحال والاصل وصككت ورهنت عدل
من لفظ الماضي الى المضارع لحكاية الحال الماضية ومعناها
ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان
فيعبر عنه بلفظ المضارع كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني
بمعنى مررت انتهى فاقول ان عدم استنكاف المسيح كان في
الزمان النزول فالمعنى لم يستنكف فعبر عنه بلن يستنكف

لحكاية الحال الماضية على ابلغ وجه يقتضيه المقام والمسيح لقب
عيسى بن مريم عليه السلام وهو من الالقاب المشرفة كالصديق
واصله بالعبرية مشيحا ومعناه المبارك واشتقاقه من المسح
لانه مسح بالبركة او بما طهره من الذنوب او مسح الارض ولم يقم
في موضع او مسحه جبريل عليه السلام تكلف لا طائل تحته كذا قاله
البيضاوي في قوله تعالى يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه
المسيح عيسى بن مريم ويمكن ان يقال ان المذكور في سبب النزول
اسم عيسى فيناسبه ان يذكر هو في النظم ايضا الا ان المقام اقتضى
ذكر اسم المسيح في الكلام لانه بليغ وبلاغته انما هو مطابقته
لمقتضى المقام قال البيضاوي رحمه الله تعالى لن يانف من نكفت
الدمع اذا نحيته باصبعك كيلا يرى اثره عليك انتهى واقول
قوله هذا اشارة الى ماخذ الاشتقاق والمناسبة بينهما ومعنى
الاشتقاق كون احد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب
وله اقسام ثلثة مبينة في بعض كتب الصرف وباب استفعل
للسؤال غالبا اما صريحا نحو استكتبته او تقديرا نحو استخرجته
وللتحول حقيقة او مجازا نحو استحجر الطين وبمعنى فعل نحو
قر واستقر الا انه ابلغ من قر لان زيادة الحرف تدل على
زيادة المعنى غالبا وفي تفسير البيضاوي اشارة الى هذا المعنى
حيث قال لن يانف فتدبر قال الله تعالى ان يكون عبدا لله
قال البيضاوي من ان يكون عبد الله انتهى واقول اشار به الى
امرين احدهما حذف الجار من ان وهو قياسي وثانيهما ان العبد

بكسر الراء الى المفيدة للمدح وبفتحها كما هو انط

ليس بمضاف الى لفظة الجلالة لان المحفوظ كونه منونا وان احتمل
رسم الخط الى الاضافة والمقام يقتضي عدم الاضافة والتنوين
لانه يفيد كونه منهمكا في العبودية له تعالى وصراحة تخصيص
عبوديته به تعالى وقال البيضاوي فان عبوديته شرف يتباهى
به وانما المذلة والاستنكاف في عبودية غيره انتهى واقول ان
في كونه شخص عبدا لشريف شرفا يتباهى ويفتخر به وللشرافة
مراتب متفاوتة فكيف الحال والشان في كون الشخص عبد الذات
الواجب الوجود بذاته المستجمع لجميع صفات الكمال اللائق بشان
الالوهية المنزه بذاته عن جميع صفات النقصان المنافي للالوهية
وان مقام العبودية مقام يليق بالعبد فيه كونه مطيعا لمالكه
دائما وطالبا لرضائه بخدمته اليه من كل وجه يليق بشان مالكه
فاي مقام يكون اعلى من مقام العبودية لله تعالى مع انه مالك
كل شيء يؤتي الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء فكيف
يتصور المذلة في العبودية له تعالى وكيف يتصور الاستنكاف
والاعراض بكونها عارا عن العبودية له تعالى وانما المذلة
والاستنكاف والكون عارا في عبودية غير الله تعالى وقال
البيضاوي رحمه الله تعالى روي ان وفد نجران قالوا لرسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم
قالوا عيسى قال واي شيء اقول قالوا تقول انه عبد الله قال انه
ليس بعار ان يكون عبد الله قالوا بلى فنزلت واقول قولهم تعيب
يجب حذف الف ما الاستفهامية اذا جرت وابقاء الفتحة دليلا

عليها وعلة حذف الالف هو الفرق بين ما الاستفهامية والخبرية
فلهذا حذفت في نحو فيم انت من ذكريها وثبت في نحو لمسكم فيما
افضتم واما قراءة عكرمة وعيسى عما يتساءلون فنادر واما
قول حسان على ما قام يشتمني لئيم فضرورة كذا في مغني اللبيب
واقول قوله قالوا بلى الف بلى اصلية عند الجمهور وقال جماعة الاصل
بل فبعضهم ذهب الى ان الالف زائدة وبعضهم الى انها للتانيث
وبلى حرف جواب يختص بالنفي ويفيد ابطاله سواء كان مجردا
او مقرونا بالاستفهام حقيقيا او توبيخيا او تقريريا كذا في
مغني اللبيب قال الله تعالى ولا الملئكة المقربون قال البيضاوي
رحمه الله تعالى عطف على المسيح اي ولا يستنكف الملئكة المقربون
ان يكونوا عبدا لله انتهى واقول فعلى هذا يكون لا زائدة لتاكيد
النفي والعطف عطف المفرد على المفرد لانه لو اريد تقدير يستنكف
يكون العطف عطف الجملة على الجملة والسلامة عن الحذف اولى
وانسب فاذا عطفت الملئكة المقربون على المسيح يعرض عليهم ايضا
عدم الاستنكاف المتقدم على المسيح واما المستنكف عنه بالنسبة
الى الملئكة المقربون فيمكن ان يكون قوله ان يكون عبد الله فيكون
ضمير المفرد راجعا الى كل واحد من الملئكة فالاظهر ان يكون
مقدرا بقرينة التتابع واشار اليه البيضاوي بقوله ان يكونوا
عبيد الله حيث ذكر بالجمعين وانما لم يذكر من الجارة ههنا اما القصد
الاكتفاء او المشاكلة والملئكة جمع ملاك على الاصل كشمائل
في جمع شمال والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة

وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس فهم
رسل الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد
اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر
المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من
النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم
الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة
منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه
عن الاشتغال بغيره تعالى كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل
والنهار لا يفترون هم العليون والملئكة المقربون وقسم يدبر
الامر من السماء والارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم
الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات
امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية كذا قاله البيضاوي في قوله تعالى
واذ قال ربك للملئكة اني جاعل في الارض خليفة قال في طوالع
الانوار ظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
المفارقة للابدان انتهى وقال البيضاوي واحتج به من زعم فضل
الملئكة على الانبياء وقال مساقه لرد النصارى في رفع المسيح
عن مقام العبودية وذلك يقتضي ان يكون المعطوف اعلى درجة
من المعطوف عليه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم
استنكافه وجوابه ان الاية للرد على عبدة المسيح والملئكة فلا يتجه
ذلك وان سلم اختصاصها بالنصارى فلعله اراد بالعطف

المبالغة

المبالغة باعتبار التكثير دون التكبير كقولك اصبح الامير
لا يخالفه رئيس ولا مرؤس وان اراد به التكبير فغايته تفضيل
المقربين من الملئكة وهم الكروبيون الذين حول العرش او من
اعلى منهم رتبة من الملئكة على المسيح من الانبياء وذلك لا يستلزم
فضل احد الجنسين على الاخر مطلقا والنزاع فيه انتهى قال الله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم هم الذين
قالوا بالاتحاد قاله البيضاوي قال الله تعالى وقالوا اتخذ الله
ولدا سبحانه نزلت لما قالت اليهود عزير بن الله والنصارى
المسيح ابن الله ومشركو العرب الملئكة بنات الله قاله البيضاوي
وكذا قال البيضاوي في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن
وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه عما يصفون
قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة اي احد ثلثة
وهو حكاية عما قالته النسطورية والملكانية منهم القائلون
بالاقانيم الثلثة وما سبق في قول اليعقوبية القائلين بالاتحاد
قاله البيضاوي ان الاية للرد على عبدة المسيح وعلى عبدة الملئكة
فلا اختلاف بينهما في الشرك ولا اختلاف بين المسيح والملئكة
في تخصيص عبوديتهم بالله تعالى فلا يلزم التفضيل
من هذه الاية اصلا فيه نظر لانه يستلزم عدم ملائمته
بسبب النزول على ما عرفت سابقا فلذلك بادر الى التسليم
واجاب بوجه آخر وهو كون العطف مبالغة باعتبار التكثير
دون التكبير في التعبد لله وفي عدم استنكافهم من ان يكونوا

عبيداً له تعالى فلا يلزم التفضيل من هذه الاية وانت تعلم
ان هذا الجواب لا يلايم بما بعدها من قوله تعالى ومن يستنكف
عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا وكون العطف
مقتضيا للتغاير بين الاستنكاف والاستكبار لا ينافي بذلك
ولا يخفى عليك ان جوابه الثالث الاخير يستلزم القول بالفضل
مع انهم قالوا بعدم الفصل ههنا حيث قال في شرح المواقف
واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل
بالفصل انتهى وقوله او من اعلى منهم رتبة من الملئكة عطف
على الكروبيون لا على المقربين لان المذكور في الاية الملئكة
المقربون وقد جعل في طوالع الانوار الملئكة المقربين في مقابل
الكروبيين قال سيد المحققين في شرح المواقف عن الاستدلال
بهذه الاية الكريمة على افضلية الملئكة العلوية السماوية على
الانبياء للجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رواه قادرا
على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه من كونه عبد الله
وادعوا له الالوهية والملئكة فوقه فيهما فانهم قادرون
على ما لا نقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا
من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى
بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شئ
انتهى وهكذا قرر الجواب عن الاستدلال بهذه الاية في شرح
الاصفهاني على طوالع الانوار والمراد بالافضلية المذكورة
كثرة الثواب وقد صرح به السيد الشريف والفاضل الاصفهاني

قال سيد المحققين في شرح المواقف لا نزاع في ان الانبياء
عليهم السلام افضل من الملئكة السفلية الارضية انما النزاع
في الملئكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل
وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملئكة افضل وعليه الفلاسفة انتهى
قال اصحابنا في الاستدلال على افضلية الانبياء على الملئكة ان
الملئكة امروا بسجود التكريم والتفضيل لادم عليه السلام والحكمة
تقتضي كون الساجد ادنى من المسجود له وانه تعالى علم ادم
الاسماء كلها دون الملئكة والعالم افضل من غيره لقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وان للانبياء
عوائق ليست للملئكة والعبادة معها اشق فهي افضل
من العبادة بدونها لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها
اي اشقها فيكون صاحبها افضل اي اكثر ثوابا عن غيره وبناء
افضلية الملئكة على القواعد التي يقول بها الفلاسفة غير سديد
لانا لا نقول بها اصلا وادلتها النقلية قد اجابوا عنها
اصحابنا رحمهم الله تعالى والتفصيل مذكور في الكتب الكلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله وعلى ال رسول الله وبعد فيقول
العبد الفقير الى الله الغني القدير محمد حفيد ابو سعيد اصلح حالهما
ربهما المجيد قال الله تعالى في سورة المائدة يا ايها الذين

آمنوا اذا قمتم الى الصلوة قال البيضاوى رحمه الله تعالى
اى اذا اردتم القيام كقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
عبّر عن ارادة الفعل بالفعل المسبب عنها للايجاز والتنبيه
على من اراد العبادة ينبغى ان يبادر اليها بحيث لا ينفك
الفعل عن الارادة او اذا قصدتم الصلوة لان التوجه الى
الشئ والقيام اليه قصد له وظاهر الاية يوجب الوضوء على
كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا والاجماع على خلافه
لما روى انه عليه السلام صلى الخمس بوضوء واحد يوم الفتح
فقال عمر رضى الله تعالى عنه صنعت شيئا لم تكن تصنعه
فقال عليه السلام عمدا فعلته فقيل مطلق اريد به التقييد
والمعنى اذا قمتم الى الصلوة محدثين وقيل الامر للندب
وقيل كان ذلك اول الامر ثم نسخ وهو ضعيف لقوله
عليه السلام المائدة من آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها
وحرموا حرامها انتهى واقول قوله اذا اردتم القيام اه
فيه اشارة الى ان الفاء للتعقيب والوضوء مقدم واذا
للظرف مع تضمنها معنى الشرطية فلو اريد اقامة الصلوة
يلزم تقدم الصلوة على الوضوء وكون وقت الاداء وقت
الوضوء وانت خبير بان اللازم قد يكون مقدما بحسب
الخارج والوقت ليس بمعيار ههنا لانه واسع لان المتبادر
هو التعقيب الزمانى والكلام فى وقت الشروع الى نفس الصلوة
وكونه اذا لمحض الشرطية كان خلاف الظاهر فلا بد من تاويله

بما ذكره كما لا بد منه بمثله فى القراءة لان الارادة متقدمة
على الوضوء والاستعاذة ووقتها واسع ولو اريد القيام الى الصلوة
بالشروع فى مقدماتها وهو الظاهر فلا بد له من سبق الارادة
والاختيار لكونه من جملة الافعال الاختيارية وفى كلامه
ايماء الى ان النية لازمة للوضوء كما هو المذهب عند الشافعى
لا عندنا والحق ان المراد بحديث انما الاعمال بالنيات هو
الثواب والعذاب لا الصحة والفساد واقول قوله عبر عن ارادة
الفعل بالفعل اه فيه اشارة الى تجوز المسبب للسبب
كما فى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهو غير مطرد
اذ لا يجرى عند الاصوليين فى مسبب السبب المحض كالهبة
بالنسبة الى النكاح بخلاف تجوز السبب للمسبب فانه مطرد
اعلم انهم يعبرون بالفعل عن امور الاول وقوعه وهو الاصل
والثانى مشارفته نحو والذين يتوفون منكم الاية اى
يتشارفون الموت وترك الازواج والثالث ارادته واكثر
ما يكون ذلك بعد اداة الشرط نحو اذا قمتم الى الصلوة وان
حكمت فاحكم بينهم بالقسط والرابع القدرة عليه نحو وعدا
علينا انا كنا فاعلين اى قادرين على الاعادة واصل ذلك
ان الفعل يتسبب عن الارادة والقدرة وهم يقيمون السبب
مقام المسبب نحو ونبلوا اخباركم اى ونعلم اخباركم وبالعكس
نحو فاتقوا النار اى فاتقوا العناد الموجب للنار كذا فى مغنى
اللبيب ولا بد للمجاز من قرينة عن ارادة المعنى الموضوع له

وهي اما لفظية او معنوية واشار اليها فيما تقدم ولابد له
من داع واشار اليه بقوله للايجاز والتنبيه وكل منهما داع
مستقل واراد ايجاز القصر نحو في القصاص حيوة لا ايجاز الحذف
نحو واسئل القرية ولابد له من علاقة واشار اليه بقوله المسبب
عنها والقرينة معتبرة في مفهوم المجاز عند البيانيين وشرط
له عند الاصوليين وامكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في ارادة المعنى
المجازي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وشرط عند الامامين
رحمهما الله تعالى فلو قال السيد لعبده الاكبر منه سنا هذا ابني يعتق
عنده ولا يعتق عندهما وقد يجتمع علاقتان من نوعين فباعتبار
احدهما يكون اللفظ مجازا مرسلا وباعتبار الاخر يكون استعارة
كالمشفر فانه اذا استعمل في شفة الانسان باعتبار الاطلاق والتقييد
يكون مجازا مرسلا وباعتبار المشابهة في الغلظ يكون استعارة
وهي في المشتقات والحروف تابعتها في المصادر ومتعلقات
معاني الحروف فهي تبعية فيهما واصلية في غيرهما والقوم صرحوا
التبعية في الاستعارة دون المجاز المرسل لكن يشير كلامهم الى
ثبوتها فيه ايضا حيث قال البيضاوي عبر عن ارادة الفعل
بالفعل المسبب عنها اي الارادة وذكر المصدر دون الفعل
ولم يقل عبر عن اردتم القيام الى الصلوة بقمتم الى الصلوة وذكر
المسبب واراد السبب وقال صاحب المفتاح ومن امثلة المجاز
فاذا قرأت القران فاستعذ بالله استعملت قرأت مكان اردت
القراءة لكون القراءة مسببة عن ارادتها استعمالا مجازيا فتبين

العلاقة بين المصدرين وجوز شارح التلخيص ان يكون
نطقت الحال مجازا مرسلا عن دلت باعتبار ان الدلالة لازمة
للنطق ويمكن ان يقال ان ذكر المصدر يجوز ان يكون اشارة
الى ان التجوز في الفعل ههنا هو التجوز باعتبار المادة دون
الهيئة كما في التعبير عن المستقبل بالماضي نحو قد افلح المؤمنون
فتدبر واقول قوله واذا قصدتم الى الصلوة اه عطف على قوله
اذا اردتم القيام فالفرق بينهما ان الارادة تعلقت بالقيام
الى الصلوة والقصد بنفس الصلوة فالتقابل بين الارادة
والقصد ليس بالذات والمفهوم بل باعتبار المتعلق لان معنى
القيام الى الصلوة على المعنى الاول هو التهيؤ الى الصلوة
واقامتها وعلى المعنى الثاني قصد الصلوة والمراد بالنية
قصد الطاعة ويمكن ان يقال الارادة بمعنى الترجيح والقصد
بمعنى العزم المصمم بعد الترجيح ولا يخفى عليك ان القصد فعل
القلب والقيام الى الصلوة فعل الجوارح فكيف يتحدان وجه
التجوز من باب الاطلاق لاسم احد الامرين في الصلوة على الازمها
الاخر واقول قوله وظاهر الاية وجه الايجاب لذلك ان العموم
المستفاد من الجمع ههنا وشموله لكل مؤمن مخاطب بالقيام
الى الصلوة وبالوضوء حين القيام الى الصلوة يوجب استغراق
اوقات القيام الى الصلوة ايضا فيكون اذا بمعنى متى فيلزم
منه ان يجب الوضوء على كل مؤمن قام الى الصلوة في كل وقت
من اوقات قيامه الى الصلوة سواء كان محدثا او غير محدث

وسواء كان متوضأ جالسا ثم كان قائما والاجماع الماخوذ
من حديث عمر رضي الله تعالى عنه يدل قطعا على خلاف ذلك الموجب
فيلزم التعارض بينهما ويحتاج الى دفعه فقيل في دفعه انه مطلق
اريد به التقييد والمعنى اذا قمتم الى الصلوة محدثين وقيل في دفعه
الامر فيه للندب لا للوجوب وقيل في دفعه كان الوضوء واجبا
على كل قائم الى الصلوة سواء كان محدثا اولا قبل الاجماع ومستنده
ثم نسخ حكمه والبيضاوي حكم بضعف هذا القول الاخير واستدل
عليه بالحديث الذي ذكره واقول للحدث يجب الوضوء بدلالة النص
ورد في وجوب التيمم المحدث والتيمم بدل الوضوء والنص في البدل
نص في الاصل وانما حذف القيد المذكور عن آية الوضوء والطهارة
كراهة ان يذكر الحدث مع الطهارة اعلم ان الاجماع اتفاق المجتهدين
من الامة في عصر على حكم شرعي والاجماع حجة قطعية مفيدة
للقطع كرامة للامة وان كان سنده خبر الواحد فيفيد الظن
ويوجب العمل كذا في التوضيح والامر المطلق يفيد الوجوب ولا يحمل
على كونه للندب مثلا الا مع القرينة الدالة عليه وهذا هو المختار
ولا شك ان الوضوء على الوضوء مندوب نعم وجوب الوضوء في حق المحدث
ثابت بدليل آخر ويجوز ان يراد بالامر ههنا الوجوب والندب
جميعا باعتبار التوزيع على طريقة عموم المشترك او عموم المجاز فتدبر
وانت تعلم ان حديث عمر رضي الله تعالى عنه يدل على القول الاخير
والحديث الذي ذكره لاثبات ضعف هذا القول الاخير يفيد بيان
حكم الكل وحكم الكل يجوز ان يكون مغايرا لحكم الجزء وقال الله تعالى

فاغسلوا وجوهكم قال البيضاوي رحمه الله تعالى امروا الماء
عليه ولا حاجة له الى الدلك خلافا لمالك رحمه الله تعالى وقال
الله تعالى وايديكم الى المرافق قال البيضاوي والجمهور على دخول
المرفقين في المغسول ولذلك قيل الى بمعنى مع كقوله تعالى ويزدكم
قوة الى قوتكم او متعلقة بمحذوف تقديره وايديكم مضافة
الى المرافق ولو كان كذلك لم يبق معنى التحديد ولا لذكره مزيد
فائدة لان مطلق اليد يشتمل عليها وقيل الى تفيد الغاية مطلقا
واما دخولها في الحكم او خروجها منه فلا دلالة لها عليه
وانما يعلم من خارج ولم يكن في الاية وكان الايدي متناولة
لها فحكم بدخولها احتياطا وقيل الى من حيث انها تفيد الغاية
تقتضي خروجها والا لم يكن غاية كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل لكن لما لم يتميز الغاية ههنا
عن ذي الغاية وجب ادخالها احتياطا انتهى واقول غسل
الوجه اسالة الماء عليه فليس فيه الدلك الا انه يكون من الاداب
وعند مالك رحمه الله تعالى يجب لتحقيق وصول الماء اخذا بالاحتياط
والوجه ما بين منبت الشعر واسفل الذقن عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله تعالى قوله والجمهور اقول
عما قال زفر رحمه الله تعالى لا يدخل المرفقان والكعبان
في الغسل لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل
بالشك وهذا احتجاج بتعارض الاشباه وهو من الحجج الفاسدة
وهنا جهل محض لانه لو لم يعلم ان هذا من اي القسمين فكيف

يحكم بناء على هذا بعدم فرضية غسل المرفق وفي قوله تعالى
اتموا الصيام الى الليل انما وقع الشك في تناوله الصدر الليل فلا يثبت
به واما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق انما وقع الشك في خروج
المرفق عن حكم الصدر بعدما ثبت تناول اليد المرفق فلا يخرج
به فلا تغفل ان مراد قر رحمه الله ان المرفق ليس مما لا يدخل
كالليل ولا مما يدخل كرأس السمكة بل هو محتمل بينهما بلا تعيين
فاحد القسمين ولا يثبت الفرض بالمحتمل بل قد لا يثبت بالمظنون
ولا يقال ايضا ان عدم غسل المرفق اصل والاستمرار فيه اصل
الى قيام دليل الوجوب السالم عن التعارض وهو غير قائم ههنا
لتعارض الاشباه لان وجه ذلك على ما عرفت ان اليد
مقطوع التناول للمرفق قوله ولذلك قيل الى بمعنى مع اه يمكن
ان يقال لتأييد المعنيين ودفع اعتراض البيضاوي رحمه الله
تعالى ان الى يجيء بمعنى المصاحبة كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم
الى اموالكم اي مع اموالكم لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء
فان الاكل في الاية ضمن معنى الضم لان النهي لا يختص بالاكل
بل المقصود نهي عن الضم في الاكل والمرفق غاية الغسل لفظا
وظاهرا وغاية الاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعاني
دون الظواهر كذا في الكشف على البزدوي فيبقى معنى التحديد
مع مزيد فائدة في ذكر المرفق لان كلا من الوجهين يفيد دخول
المرفق تحت الغسل مع اسقاط ما وراءها عنه بناء على اشتمال
اليد على المرافق وما بعدها بدون ذكر الى اعلم ان بعضهم ذهب

الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام معنيين احدهما
ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع
الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لانه حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا
وغاية له لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل وثانيهما
انه غاية للاسقاط على ان يكون متعلقا به فكانه قيل اغسلوا
ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط وتبقى داخلة
تحت الغسل والاول هو الاظهر لفظا ويؤيده ما قاله القاضي
الامام من انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط
لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر
مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب
اليهما لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد كذا في التلويح
قد رد بعضهم تعلق الى باغسلوا بان ما قبل الغاية لا بد انه
يتكرر قبل الوصول اليها نحو سرت الى الصباح وغسل اليد
لا يتكرر قبل الوصول قوله وقيل الى تفيد الغاية مطلقا اه
هذا ما ذهب اليه المحققون من النحاة وتحقيقه ان الى للنهاية
فجاز ان تقع على اول الحد وان تتوغل في المكان لكن يمتنع
المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية
وفصل صاحب التوضيح بان الغاية اما ان تكون غاية الى
المرافق لان اليد شاملة لرؤس الانامل والمناكب وما بينهما

فالصواب تعلق الى باسقطوا محذوفا ويستفاد من ذلك
دخول المرافق فى الغسل وقال بعضهم اليد فى عرف الشرع اسم
للكف فقط بدليل اية السرقة وعلى هذا يكون الى غاية للغسل
لا للاسقاط وهذا ان سلم فلا بد من تقدير محذوف ايضا
اى ومدوا الغسل الى المرافق كذا فى مغنى اللبيب فى الواقع او بمجرد
التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل
سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس اولا كالبستان للحائط
لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت
غاية فى الواقع اولا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس
عندهم ولا يتناول عند صاحب التوضيح وان لم تكن غاية
قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها
تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان
الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراها فتبقى هى داخلة تحت حكم
الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل
لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم
الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما
فظاهر وان كان مختصا فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصال
فى رمضان وجوازه فى غيره كذا قاله فى التلويح اعلم ان ادلة
الاحكام الشرعية اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاحتياط ليس شيئا من هذه الاربعة فكيف يثبت به الحكم
الشرعى الا بان يرجع الى احد منها كما قالوا ان القياس مظهر

لا مثبت للحكم الشرعى فان المثبت له احد من الثلثة والقياس
مظهر لاثباته له ببيانه ان علة الحكم فى الاصل المقيس عليه متحققة
فى الفرع المقيس فيعتبر ذلك الحكم فى الفرع ايضا قوله وقيل الى من حيث
انها تفيد الغاية اه هذا ما ذهب اليه البعض من النحاة من ان ما
بعد الى لا يدخل فيما قبلها الا مجازا قال فى صدر الشريعة ونحن
نقول ان كانت الغاية بحيث لو لم تدخل كلمة الى لم يتناولها صدر
الكلام لم تدخل تحت المغيا كالليل فى الصوم وان كانت بحيث
يتناولها الصدر كالمتنازع فيه تدخل تحت المغيا بناء على ان
للنحويين فى الى اربعة مذاهب الاول دخول ما بعدها فيما قبلها
الا مجازا والثانى عدم الدخول الا مجازا والثالث الاشتراك
والرابع الدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
وان لم يكن فهذا المذهب الرابع يوافق ما ذكرنا فى الليل والمرافق
واما الثلثة فالاول يعارضه الثانى فتساويا والثالث
اوجب التساوى ايضا فوقع الشك فى مواقع استعمال كلمة الى
ففى مثل صورة الليل فى الصوم انما وقع الشك فى التناول
والدخول فلا يثبت التناول بالشك وفى مثل صورة النزاع
انما وقع الشك فى الخروج بعد ما ثبت تناول صدر الكلام والدخول
فيه فلا يخرج بالشك انتهى وكذا قال فى التوضيح وقال السعد
فى التلويح فيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة
وترك ما هو المختار وهو ان كلمة الى لا تدل على الدخول
ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل الثانى ان القول

بكونها حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل
فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة
الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل
على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر
يتناوله وقد اختاروا انه لا يدخل انتهى وقال في التلويح ذهب
بعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل غسل
المرفق داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد
لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد اولانه صار مجملا
وقد اداره النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وقال
الله تعالى وامسحوا برؤسكم قال البيضاوي رحمه الله تعالى
الباء مزيدة وقيل للتبعيض فانه الفارق بين قولك مسحت
المنديل ومسحت بالمنديل ووجهه ان يقال انها تدل على تضمين
الفعل معنى الالصاق فكانه قيل والصقوا المسح برؤسكم وذلك
لا يقتضي الاستيعاب بخلاف ما لو قيل وامسحوا رؤسكم فانه
كقوله واغسلوا وجوهكم واختلف العلماء في قدر الواجب
فاوجب الشافعي اقل ما يقع عليه الاسم اخذا باليقين وابو حنيفة
مسح ربع الراس لانه عليه السلام مسح على ناصيته وهو قريب
من الربع ومالك رحمهم الله تعالى مسح كله اخذا بالاحتياط لان
المسح متعد فيقتضي مسح الكل ورد بان العمل بالحقيقة اذا
امكن لا يصار الى الغائها وهو ممكن ههنا وذهب بعض
الشافعية الى ان الباء ههنا للتبعيض لانها اذا دخلت على

الباء صلة زيدت للتاكيد انتهى …

المحل

المحل افادة التبعيض بحسب اللغة ورد بان ذلك لم يثبت
في اللغة الالمعي فلو كانت للتبعيض ايضا يلزم الترادف
والاشتراك ايضا لان الالصاق معنى الباء باتفاق اهل اللغة
وكل منهما خلاف الاصل ومنه علم انه لا وجه لقوله بالتضمين
نعم يثبت التبعيض بطريق آخر وهو ان المسح هو المس بباطن الكف
فاليد آلة والممسوح محله والآلة واسطة غير مقصودة والمحل
مقصود في فعل المسح فاذا دخلت الباء على الآلة كان فعل المسح
متعديا الى المحل فيراد كله ويثبت الاستيعاب نحو مسحت الحائط
بيدي واذا دخلت على المحل شبه المحل بالآلة فلا يثبت الاستيعاب
لان المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق
فعل المسح بالمحل فكانه قيل وامسحوا ايديكم برؤسكم فيحصل
الصاقه بالمحل بالصاقه ببعضه من غير حاجة الى الصاقه بكل
المحل وثبوت الاستيعاب في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم بالسنة
المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب فيجعل الباء فيه صلة
زيدت للتاكيد قال في الهداية المفروض في مسح الراس مقدار الناصية
وهو ربع الراس لما روى المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه
ان النبي عليه الصلوة والسلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ
ومسح على ناصيته وخفيه والكتاب مجمل فالتحق بيانا به وهو
حجة على الشافعي في التقدير بثلث شعرات وفي بعض الروايات
قدره اصحابنا بثلث اصابع من اصابع اليد لانها اكثر ما هو
الاصل في آلة المسح انتهى وايضا الحديث المشهور وهو حديث المسح على

الناصية دل على ان الاستيعاب غير مراد فانتفى قول مالك
كذا قال فى صدر الشريعة ومسح ربع الراس رواية الطحاوى والكرخى
عن ابى حنيفة رح ومسح قدر ثلث اصابع اليد رواية هشام عن ابى حنيفة
رحمه الله تعالى كذا فى الدرر وحديث المغيرة خبر الواحد ويجوز به بيان
مجمل الكتاب وان لم يجز به الزيادة على الكتاب كذا فى العناية وقال الله
تعالى وارجلكم الى الكعبين قال البيضاوى رحمه الله تعالى نصبه نافع
وابن عامر وحفص والكسائى ويعقوب عطفا على وجوهكم ويؤيده
السنة الشائعة وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة والتحديد اذ المسح
لم يحد وجره الباقون على الجوار ونظيره كثير فى القران والشعر كقوله
تعالى عذاب يوم اليم وحور عين بالجر فى قراءة حمزة والكسائى وقولهم
جحر ضب خرب وللنحاة باب فى ذلك وفائدته التنبيه على انه ينبغى
ان يقتصد فى صب الماء عليها ويغسل غسلا يقرب من المسح وفى
الفصل بينه وبين اخواته ايماء على وجوب الترتيب وقرئ بالرفع
على وارجلكم مغسولة انتهى ولقول يعنى ان كل واحد من هذه
الامور الاربعة يؤيد العطف على وجوهكم ويؤيد العطف
على ايديكم ايضا الا انهما واحد فى المعنى فلذلك ترك ذكره او
رجح العطف على البعيد على العطف على القريب ترجيحا لحق
التقدم على حق القرب او اراد العطف على وجوهكم بالواسطة
لا بالذات او اراد العطف على وجوهكم مطلقا ويعنى ان المسح
لا يحد بقوله الى الكعبين فلا ينافيه التعيين لمقدار مسح الراس
ولا ينافى فى تاييد العطف على وجوهكم بما ذكر الفصل بينهما بقوله

وامسحوا برؤسكم وانه لا يفيد وجوب الترتيب المذكور فى نص
القران وهو سنة عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى بوجوبه مستدلا
بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم لان الفاء للترتيب مع التعقيب
فيفرض تقديم غسل الوجه فيفرض الباقى مرتبا ايضا لان تقديم غسل
الوجه مع عدم الترتيب فى الباقى خلاف الاجماع واجيب عنه بان
المذكور بعده حرف الواو فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة
على تقديم الوجه وان سلم فمتى استدل المجتهد بهذه الاية لم يكن
الاجماع منعقدا فاستدلاله بها على ترتيب الباقى استدلال
بلا دليل وتمسك بمجرد زعمه لا بالاجماع كذا فى صدر الشريعة والواو
لمطلق الجمع ولا دلالة لها على المعية الزمانية ولا على الترتيب
الزمانى وذكر ابو على انه مجمع عليه ونص عليه سيبويه فى مواضع من
كتابه وذكروا ان الواو فى قولنا جاءنى زيد وبكر بمنزلة الالف
فى قولنا جاءنى رجلان فكما لا دلالة للالف فيه على المعية
والترتيب بالاجماع فكذا لا دلالة للواو على شئ منهما وقد
يستدل عليه بقوله تعالى فى سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة مع قوله تعالى فى سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا لان القصة واحدة فلو كانت الواو مفيدة للترتيب
يلزم التناقض بينهما وقوله تعالى منزه عن ذلك قطعا وقوله
فى الحمل على الجر الجوارى جمع بين القراءتين فى المعنى وهو لا حسن
وفى ذكر الكثرة مع الوقوع فى القران رد على من زعم الشذوذ
والاختصاص بالشعر وفى التمثيل رد على من قال الجر الجوارى

انما ورد كثيرا فى النعت وقليلا فى التاكيد لا فى العطف وحرف
العطف مانع من الجوار قاله فى مغنى اللبيب والذى عليه المحققون
ان خفض الجوار يكون فى النعت قليلا وفى التاكيد نادر وصرح
الدمامينى فى شرح مغنى اللبيب بان الجر الجوارى ليس بحركة اعرابية
ولا بنائية بل للمناسبة والاعراب مقدر انتهى فاطلاق الجر عليه
يكون مجازيا وقد يتبع حركة اخر الاسم لحركة غير اعرابية نحو
للملئكة اسجدوا بضم التاء على قراءة ابى جعفر والحمد لله بكسر الدال
على قراءة الحسن البصرى رحمه الله تعالى كذا فى الامتحان واليم صفة
عذاب وقد جر بمجاورة يوم مجرور بالاضافة مع عدم الجر فى
عذاب وقد ياخذ الشئ حكم مقارنه فتبصر وحور عطف على
ولدان وقد جر بمجاورة عين وقيل العطف على جنات وقيل
على اكواب باعتبار المعنى وانكر السيرافى وابن جنى الخفض على الجوار
واولا ما يظن فيه ذلك كذا فى مغنى اللبيب وخرب صفة جحر مرفوع
بالخبرية للمبتداء وقد جر بمجاورة ضب مجرور بالاضافة
ويمكن ان يستفاد تلك الفائدة على قراءة النصب ايضا من
الذكر بعد المسح وبه يحصل الجواب عن ايماء الفصل على وجوب
الترتيب كما لا يخفى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى يسبح له المخلوقات والصلوة والسلام على
رسوله افضل الموجودات وعلى آله واصحابه المسبحين بالتسبيحات

وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغنى القدير محمد حفيد
المحتاج الى لطف ربه المجيد قال الله تعالى فى سورة بنى اسرائيل
تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ
الا يسبح بحمده اقول قال البيضاوى فى قوله تعالى الحمد لله الذى
خلق السموات والارض اخبر بانه تعالى حقيق بالحمد ونبه
على انه المستحق له على هذه النعم الجسام حمدا ولم يحمد فيكون
حجة على الذين هم بربهم يعدلون وجمع السموات دون الارض
وهى مثلهن لان طبقاتها مختلفة بالذات متفاوتة الاثار
والحركات وقدمها لشرفها وعلو مكانها وتقدم وجودها
انتهى واقول انه تعالى مستحق للحمد من حيث ذاته ومن حيث
نعمه والحمد مختص به تعالى فى الحقيقة لانه خالق كل شئ والارض
مثل السموات فى الكون على سبع طبقات الا ان طبقات الارض
متحدة الماهيات بخلاف طبقات السموات فانها مختلفة
الماهيات بناء على ما ورد فى الاخبار ولا يخفى عليك ان
اختلاف السموات بالماهيات كاف فى الجمع فذكر تفاوت
اثارها وحركاتها انما هو لقصد التنوير والجمع بينهما اشارة
الى ان طبقات الارض ايضا مختلفة الاثار الا انها ساكنة
بخلاف الافلاك فانها متحركة وان حركتها مختلفة بالبطوء
والسرعة والاستدارة فان بعضها يتحرك من المشرق الى الغرب
وبعضها يتحرك من الغرب الى الشرق هكذا حكم شهادة الرصد
فذلك كله راى الحكماء فتدبر وجمع الارض باعتبار تعدد طبقاتها

يصح كما ورد في بعض المواضع لكنه ليس منافيا لما ذكره لان النور
ليس بعلة موجبة بل هي علة مصححة قال الحكماء التقدم على خمسة
اوجه الاول التقدم بالعلة كتقدم المضيء على الضوء الثاني
التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وقد يطلق عليه
التقدم الطبيعي وهو مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله
دون سائر علله الناقصة والمشهور ان المحتاج اليه ان كفى
في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر التام
وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان
التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون
التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم
الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال
الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم
موسى على عيسى عليهما السلام الرابع التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر
على عمر رضي الله تعالى عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون
المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس
او وضعي كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك مبدأ وقال المتكلمون
ههنا نوع آخر من التقدم كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد كذا في شرح المواقف
واقول ان كلا من التقدم بالشرف والتقدم بالزمان قسم برأسه
كما ان التقدم بالرتبة قسم برأسه فالعطف بواو الجمع اشارة الى
اجتماع هذه الاقسام في تقدم السماء على الارض وتقدم وجود

السماء

السماء على الارض بالزمان مبني على الحدوث الزماني كما هو
الحق عند المتكلمين وكون اشرف المخلوقات من الارض وفيها
لا ينافي ما ذكره لان جهات الشرف مختلفة والعلة مصححة
ولا تزاحم بين النكات وهي متفرقة بالقصد والاعتبار وتقديمهما
على من فيهن لتقدم المحل على الحال وعطف من على السموات
كان معتبرا بعد عطف الارض عليها ويجوز عطفه على الارض
بعد عطفها على السموات ومن مختص بالعقلاء ويمكن التغليب
فيه ويؤيده قوله تعالى وان من شيء الآية كما يمكن في يسبح فتدبر
وجواز تسبيح الكل باقدار الله تعالى اياهم عليه مما لا ينكره احد
من العقلاء وان نافية ومن زائدة استغراقية والشيء بمعنى
الموجود عندنا فيكون العطف من قبيل عطف العام على الخاص
والكل على الجزء باعتبار اشتمال المعطوف على التسبيح والتحميد
وعلى غير الثلثة المذكورة من الموجودات الكائنة بين السماء والارض
والقصر من قبيل قصر الموصوف على الصفة فهو اضافي والباء
للملابسة والضمير في بحمده لله تعالى فيكون الحمد مضافا الى مفعوله
ويجوز ان يرجع الى شيء فيكون الحمد مضافا الى فاعله قال البيضاوي
رحمه الله تعالى ينزهه مما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث
بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم
الواجب لذاته انتهى واقول قوله ينزهه تفسير ليسبح مطلقا فالتنزيه بلسان الحال متحقق في الكل ولا ينافيه تنزيه البعض
ايضا باللسان المعروف وهذا ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز

لان المراد هو تنزيه الكل بلسان الحال لان الكل ممكن وحادث
بالزمان عند اهل الحق ومن فيه قوله من لوازم الامكان بيانية
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء الامكان
يستلزم انتفاء الحدوث وانتفاء الحدوث يستلزم انتفاء توابعه
فالله سبحانه وتعالى منزه من الامكان ولوازمه ومن الحدوث
وتوابعه والممكن محتاج في وجوده الى غيره الموجد له اذ الاولوية
الذاتية منتفية عن الممكن والموجد للممكن هو القديم والا لزم
التسلسل المحال والموجد له هو الواجب الوجود لذاته ايضا
والا ليكون ممكنا فيلزم التسلسل ايضا ولا فرق بين ممكن
وممكن ولا يكون بعض الممكنات اولى من بعض في كونه موجدا
والاخر موجودا به اعلم ان علة الاحتياج الى العلة المؤثرة هو
الامكان عند الحكماء والحدوث عند المتكلمين وقيل هو الامكان
مع الحدوث فيكون كل منهما جزأ من العلة المحوجة وقيل
المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة
والحدوث شرطا لعليته وتاثيره وقيل كل واحد من الاقوال
الثلثة الاخيرة ضعيف قاله الامام الرازي والتفصيل مذكور
في شرح المواقف واقول ظاهر قوله حيث يدل بامكانها وحدوثها
على الصانع يدل على القول الثالث من الاقوال الاربعة فتامل
ومن في ومن فيهن من الفاظ العموم فالمشرك داخل فيه كما
انه داخل في شيء بناء على انه عام ايضا لوقوعه نكرة في سياق
النفي فيلزم ان يكون المشرك مسبحا حامدا اللهم الا ان يقال

انه مستثنى او هو مسبح حامد بلسان الحال لانه من الممكنات
الحادثة ايضا وهو ادل في ذمتهم قال الله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم قال البيضاوي رحمه الله تعالى ايها المشركون لاخلالكم
بالنظر الصحيح الذي به تفهم تسبيحهم ويجوز ان يحمل التسبيح على
المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ
والى ما لا يتصور منه وعليهما عند من جوز اطلاق اللفظ على
معنييه وقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وابو بكر يسبح له بالياء انتهى
واقول قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به العلم
او غلبة ظن وهذا التعريف شامل لجميع اقسام النظر من الصحيح
والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور والموصل الى
التصديق وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى من اهل
التعليم انه اكتساب المجهول بالمعلومات قالوا انه ترتيب امور
معلومة او مظنونة للتادي الى امر اخر وقال صاحب المواقف
هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره واما من
يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي فمنهم من جعله
عدميا فيقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول
المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل
نحو المعقولات والنظر ينقسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وفاسد
لا يؤدي اليه ولما كان المختار عند المتاخرين المعلمين انه ترتيب
المعلومات ولكل ترتيب مادة وصورة فيكون صحته بصحة المادة
والصورة معا والنظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور

واما افادته النظر فقد قيل انها متفق عليها عند الكل قالت
السمنية انه لا يفيد العلم مطلقا وقال المهندسون انه يفيد العلم
في الهندسيات والحسابيات دون الالهيات وقالت الملاحدة
انه لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم وطريق الرد عليهم الايات
الامرة بالنظر في معرفة الله تعالى ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة الالهية وذهبت
المعتزلة الى انه بالتوليد ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله
فعلا آخر فالنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل
آخر هو العلم وكلاهما صادران عنه لكن الاول بالمباشرة اي
بلا توسط فعل آخر منه والثاني بالتوليد وذهبت الحكماء الى انه
بطريق الاعداد فان المبدا عام الفيض ويتوقف فيضه على
استعداد خاص يستعد به والنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة
تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا اي لزوما عقليا كذا في شرح المواقف
والتفصيل مذكور فيه والاخلال بالنظر قد يكون في مادته فقط
وقد يكون في صورته فقط وقد يكون فيهما معا وكلمات الله تعالى
مما يتلفظ به الانسان وعلى هذا القياس كلمات الملائكة والجن
فتدبر واقول قوله ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك اي المعنى
المجازي المشترك بين اللفظ والدلالة هو الاشتمال على ما يدل
على التنزيه فالدلالة تكون بمعنى الدال وكل واحد من السماء والارض
ومن فيهما يشتمل على ما يدل على تنزيه خالقهما من لوازم الامكان
وتوابع الحدوث فيكون في قوله تعالى يسبح عموم مجاز اذ لا نزاع في

الاستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناول المعنيين لكونهما من
افراده ولا يستعمل اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة
لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وتمسكوا على جواز استعماله في اكثر من معنى واحد بقوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الاية حيث
نسب السجود الى العقلاء وغيرهم فما نسب الى غير العقلاء يراد به
الانقياد وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض
ويدل عليه قوله تعالى وكثير من الناس لان الانقياد غير مخصوص
بالكثير من الناس فيه نظر لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يمسهم
الانقياد اصلا فلذلك قال الله تعالى وكثير من الناس فيمكن ان يراد
بالسجود معنى الانقياد في الجميع وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات
الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح
والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح عن
النبي عليه الصلوة والسلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة
على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم
ان وضع الراس خضوعا لله تعالى والتسبيح له غير ممتنع من الجمادات
بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات كذا في التوضيح
وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال
واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد

منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد
الباصرة والجارية فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون
الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل
الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من المثال بخلاف صيغة افعل
على قصد الوجوب والاباحة ثم اختلف القائلون بالجواب
فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين
يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم
الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي ذكرناه
واختاره صاحب التوضيح وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا
في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على
الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز
في المفرد والتفصيل مذكور في التلويح وقال فيه وما ذكر من
ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب
حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون
هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون انتهى واقول
يمكن ان يقال معنى قوله لا تفقهون تسبيحهم لا تعلمون تسبيحهم
بقوتكم السامعة بناء على ان ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند
الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها بل اقول ان ظاهر سوق الاية

يقتضى ثبوت التسبيح الحقيقي وانتفاء علمه باستماعه عن غير اهله
ومعناه في صورة الحمل على المشترك بين اللفظ والدلالة وفي
صورة الحمل عليهما لا تعلمون تسبيحهم بقوتكم العاقلة والسامعة
ويجوز ان يحمل قوله تعالى لا تفقهون في الصورتين على معنى لا تعلمون
ولا تسمعون عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه وعند من
لم يعد ادراك القوة السامعة وادراك غيرها من القوى
الاربع الظاهرة من اقسام العلم واقول قوله وعليهما عند من جوز
اطلاق اللفظ على معنييه اي ويجوز ان يحمل قوله تعالى يسبح
على اللفظ والدلالة عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه
سواء كانا حقيقيين او مجازيين وسواء كان احدهما حقيقيا
والاخر مجازيا وهو المراد فيما نحن فيه وانما قال عند من جوزه
لان هذا الاطلاق قد اختلف فيه قال في التوضيح لا يراد من
اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع
على التابع انتهى فيه نظر اذ لا نزاع في رجحان المتبوع اذا اراد
اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على
ارادة التابع ايضا ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى
مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم والتحقيق

انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا واذا جاز يكون اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا نقل عن بعض الشافعية انه لا عموم
للمجاز لانه ضروري والضرورة تندفع باداة بعض الافراد فلا يثبت
الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم
في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع
لجواز ان يعدل الى المجاز لغرض مع القدرة على الحقيقة والمجاز
واقع في كلامه تعالى ويستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار
الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا
يلزم الغاء الكلام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم
واما المقتضى فلازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل به صحة
الكلام كذا في التلويح وقال فيه واعلم ان القول بعدم عموم المجاز
مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة
قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا انتهى واقول الظاهر استقرائه
هذا ناقص غير تام فيجوز ان يجده صاحب التوضيح في بعض
كتب الشافعية بل يجوز ان يسمعه عن بعض اصحاب الشافعي فمن
يعتمد عليه قال الله تعالى انه كان حليما غفورا حيث لم يعاجلكم
بالعقوبة على غفلتكم وشرككم وحيث كان غفورا لمن تاب
منكم كذا قاله البيضاوي وانما قيده بقوله لمن تاب لانه تعالى

لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من غير توبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يفعل ما يشاء والصلوة على رسوله الذي لا ينطق
عن الهوى وعلى آله واصحابه الاتقياء وبعد فيقول العبد الفقير
الى الله الغني القدير محمد حفيد المحتاج الى لطف ربه المجيد
قال الله تعالى في سورة الكهف ولا تقولن لشائ اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله قال البيضاوي رحمه الله تعالى نهى تاديب
من الله لنبيه حين قالت اليهود لقريش سلوه عن الروح واصحاب
الكهف وذي القرنين فسالوه فقال ائتوني غدا اخبركم و
لم يستثن وابطأ عليه الوحي بضعة عشر يوما حتى شق عليه
وكذبته قريش والاستثناء من النهي اي لا تقولن لاجل شئ
تعزم عليه اني فاعله فيما يستقبل الا بان يشاء الله اي
الا ملتبسا بمشيئته قائلا ان شاء الله او الا وقت ان يشاء الله
ان تقوله بمعنى ان ياذن لك فيه ولا يجوز تعليقه بفاعل لان
استثناء اقتران المشية بالفعل غير سديد واستثناء اعتراضها
دونه لا يناسب النهي انتهى كلامه واقول قوله نهى تاديب التاديب
قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات والنهي عن الشئ قد يتضمن الحكم
الاخر في ضد ذلك الشئ واقول قوله من الله اما متعلق بنهي
او بتاديب وكذا قوله حين قالت اه قال الله تعالى ويسئلونك

عن الروح قل الروح من امر ربي قال البيضاوي رحمه الله تعالى
من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد من اصل
كاعضاء جسده او وجد بامره وحدث بتكوينه على ان السؤال
من قدمه وحدوثه وقيل مما استاثر بعلمه لما روي ان اليهود
قالوا لقريش سلوه عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح
فان اجاب عنها او سكت فليس بنبي وان اجاب عن بعض وسكت
عن بعض فهو نبي فبين لهم القصتين وابهم امر الروح وهو مبهم
في التورية وقيل الروح جبرائيل وقيل خلق اعظم من الملك
وقيل القران ومن امر ربي معناه من وحيه انتهى كلامه واقول
قوله ولم يستثن معناه ولم يقل ان شاء الله فاطلق لفظ الاستثناء
عليه تشبيها له بالاستثناء في قصر العام وتخصيصه الا ان
الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب
قصر صدر الكلام على بعض التقادير ولا يبعد ان يقال انه من
الثناء لان قوله ان شاء الله متضمن للثناء عليه تعالى وقيل
وتسميته استثناء لانه عبر بقوله الا ان يشاء الله انتهى لا يخفى
عليك ان ادنى المناسبة يكفي في وجه التسمية وهو متحقق فيما
قاله فهو ليس بمحل تامل واقول قوله تعزم عليه انى فاعله
فيما يستقبل فيه دلالة على ثلثة امور الاول ان الاستثناء
غير لازم في الشيء المشكوك والثاني ان الموضع موضع الضمير
فوضع اسم الاشارة الموضوع للبعيد موضعه اشارة الى
عظم ما نفعله والثالث ان المراد بالغد هو الزمان المستقبل

مطلقا فذكر الخاص واريد به العام ليكون الحكم عاما بطريق
العبارة اعتناء بشانه ويجوز ان يراد هذا المعنى من الغد المذكور
في سبب النزول لان معناه الحقيقي غير مقطوع به في ذلك
قال الفاضل السعدي ولك ان تقول سبب النزول مؤيد ان
المراد هو الغد بعينه وعدم اختصاص الحكم به يعلم بطريق
الدلالة انتهى فيه نظر لان العلم بطريق الدلالة مسلم فيما بعد الغد
واما فيما قبله وبعد زمان الحال فغير مسلم وانما يعلم بالقياس
لاشتراك العلة على الاستواء لان الشيء الاستقبالي غيب
فوقوعه في وقته المستقبل او عدم وقوعه معلوم ومراد له
تعالى لا للعبد فبناء عليه لا بد في الفعل الاستقبالي الكسبي
للعبد من ان يقول ان شاء الله سواء ذكره قبل الخبر كقولك
ان شاء الله افعل ذلك او بعده كقولك افعل ذلك ان شاء الله
واقول قوله الا بان يشاء الله فيه دلالة على ان حرف الجر
محذوف ههنا وهو الباء وحذفه من ان وان قياسي وقوله اي
ملتبسا بمشيته قائلا ان شاء الله اشارة الى ان الباء المحذوفة
للملابسة والى ان الجار مع المجرور حال من الفاعل والى ان الاستثناء
استثناء من اعم الاحوال والى ان المراد التباس القول بالفعل
بذكر مشية الله تعالى لا بنفسها نعم ان كل ممكن سواء كان
جوهرا او عرضا قولا او فعلا لا يوجد الا بعد تعلق مشية
الله بوجوده في وقته فبهذا الاعتبار يكون الكل من حيث
الوجود ملتبسا بنفس مشية الله تعالى لكن المراد ههنا اقترانه

القول بالفعل الا ان يذكر مشية الله تعالى بان يقول مثلا انى
فاعل ذلك غدا ان شاء الله تعالى اذ لا حاصل فى الكلام بدون
تقدير اذكر قبل ان يشاء الله فالمعنى الا بذكر مشية الله لان
ان يجعل الفعل ههنا فى حكم المصدر المضاف الى فاعله واقول
قوله او الا وقت ان يشاء الله ان قوله اشارة الى ان المضاف
محذوف وهو الوقت والى ان مفعول يشاء محذوف وهو القول
والى ان الاستثناء من اعم الاوقات ولا يخفى عليك ان القول
بذلك الفعل لا يقع الا وقت ان يشاء الله ذلك القول ويعلم
تعلق مشية الله بذلك القول بعد وجود ذلك القول اذ
لا وجود لشئ الا بعد تعلق مشية الله به فلا حاصل للكلام
فى هذا المعنى فلذلك قال رحمه الله بمعنى ان ياذن لك فيه
اى فى ان تقوله قال الفاضل السعدى هذا التفسير يناسب
مذهب اهل الاعتزال من ان الامر هو الارادة او يستلزمها
بخلاف مذهب اهل السنة ولذلك اخره المصنف وقدمه الزمخشرى
انتهى واقول لا شك ان الاذن لا ينفك عن الامر وان
الارادة والمشية شئ واحد عندنا خلافا للبعض فان
المشية قديمة والارادة حادثة عنده وهو يجوز قيام الحادث
بذاته تعالى ويمكن ان يقال ان البيضاوى رحمه الله تعالى
جوز ههنا ان يجعل يشاء بمعنى يأذن على طريق التجوز فيه
فلا يلزم منه كون الارادة بمعنى الامر عنده ويمكن ان يجعل
يأذن من الايذان بمعنى الاعلام لا من الاذن وعلى كل تقدير

يكون هذا المعنى بعيدا بالنسبة الى المعنى الاول فلذلك اخره
عنه فى البيان قال سيد المحققين فى شرح المواقف قال
الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه
عناية وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام
والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى
ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل ويسميه ابو الحسين الداعية
ونقل عنه وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعية
وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمى وهو عدم كونه
مكرها ومغلوبا وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه المصلحة
وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة
البصرة انها صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة
تخصيص احد المقدورين بالوقوع انتهى واقول قوله ولا يجوز
تعليقه بفاعل اه يعنى به ان العبد يفعل بمشيته حال اقتران
مشية الله بذلك الفعل فلا يصح استثناء اقتران مشية الله
بذلك الفعل وانت تعلم انه لا يصح ان يقول انى افعل بمشيتى
بدون مشية الله ولا افعل حال مشية الله بذلك الفعل
لكن نهى الرسول عنه لا ينافى سبب شانه نعم يصح ان يقول انى
لا افعل حال مشية الله وحدها بذلك الفعل لكنه لا يصح
النهى عنه فالباء فى قوله بالفعل اما متعلقة بالمشية او
بالاقتران ويعنى به ان العبد لا يقدر على الفعل بمشيته اذا
تعلق مشية الله بخلاف ذلك الفعل فيصح قوله انى فاعل

ذلك بمشيته الا ان يشاء الله خلاف ذلك لكنه لا يصح النهى
عنه الا باعتبار استقلاله فى ذلك الفعل وانت تعلم ان هذا
النهى ايضا لا يناسب شان الرسول والقول بان العبد يخلق
فعله الاختيارى بقدرته وارادته المخلوقتين بخلق الله تعالى
فى العبد انما هو مذهب المعتزلة وحمل النهى ههنا على النهى
عن الذهاب اليه مما لا يخفى عليك كمال بعده ههنا نعم يرد على
البيضاوى انه قال ولا يجوز تعليقه بفاعل وهو يدل على انه
لا يصح ثم قال غير سديد ثم قال لا يناسب النهى وهما
يدلان على انه يصح فدليله قائم على خلاف مطلوبه ولا يمكن
دفعه الا بتكلف فى عبارته الاولى والثانية تكلفا بعيدا
لا يخفى واقول قوله من الابداعيات الكائنة بكن ظاهره يدل
على ان قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
محمول على حقيقته وهو مما ذهب اليه بعض المفسرين واما
اكثر المفسرين فقد ذهبوا الى انه مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى ومنهم البيضاوى حيث قال وهو بيان امكانه
وتقريره ان تكوين الله بمحض قدرته وبمشيته لا توقف له
على سبق المواد والمدد والا لزم التسلسل فكما امكن تكوين
الاشياء ابتداء بلا سبق مادة ومثال امكن تكوينها اعادة
بعده وقال فى قوله تعالى ما كان الله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا
قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تبكيت لهم بان من اذا اراد
شيئا اوجده بكن كان منزها من شبه الخلق والحاجة فى

اتخاذ الولد باقبال الاناث وقال فى قوله تعالى انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون اى يحدث وهو تمثيل لتاثير
قدرته فى مراده بامر المطاع للمطيع فى حصول المامور من غير
امتناع وتوقف وافتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة قطعا
لمادة الشبهة وهو قياس قدرة الله على قدرة الخلق انتهى
وظاهر قوله وحدث بتكوينه يدل على ان التكوين صفة حقيقية
مغايرة للقدرة والارادة ولا بد لها فى خلق العالم ايضا وهو
مما ذهب اليه الشيخ ابو منصور الماتريدى بناء على ان اثر القدرة
هو الصحة واثر الارادة هو التخصيص فلا بد ههنا لاثر الوجود
من صفة حقيقية اخرى وهو التكوين اذ معنى التكوين يعنى
الموجب ايضا وان القدرة والارادة من الممكنات فلا بد لايجادهما
من صفة التكوين ايضا وتكوين التكوين نفس التكوين ويمكن
ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى اذ لا تعلق بوجود
نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده واما
الشيخ ابو الحسن الاشعرى فذهب الى ان القدرة والارادة
تكفى فى ايجاد العالم فلا حاجة فيه الى اثبات صفة اخرى
حقيقية وهى التكوين وهى من الامور الاعتبارية والبيضاوى
رحمه الله على مذهب الشيخ الاشعرى فى ذلك ويمكن التوجيه
على مذهبه فلذلك ذكرنا الدلالة الظاهرة فى كلامنا
فكن على البصيرة فى الكلام
بالتامل فى المقام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله وعلى آل رسول الله وبعد فيقول
العبد الفقير الى الله الغني القدير محمد حفيد المحتاج الى لطف ربه
المجيد قال الله تعالى في سورة القصص وربك يخلق ما يشاء
ويختار قال البيضاوي رحمه الله تعالى لا موجب عليه ولا مانع له
اقول يعني لا موجب على ما يشاء ويختار وجوده لانه تعالى
ليس بموجب بالذات خلافا للفلاسفة وليس بفاعل للداعي
الذي يوجبه نعم ان كل فعل من افعاله تعالى لا يخلو عن حكمة
ومصلحة مترتبة عليه في الواقع لكنها ليست بداعية له تعالى
ولا توجب ذلك الفعل عليه اذ لا وجوب عليه تعالى اصلا
خلافا للمعتزلة ولا مانع له تعالى عنه اذ لا حاكم عليه اصلا
بل كل ممكن ذاتي محكوم عليه له تعالى لان قدرته وارادته
تعالى تامة من كل وجه بخلاف قدرة العبد وارادته فكيف
يكون لها مما نعترفيها وادلة كل فرقة مع اجوبتها مذكورة
في الكتب الكلامية فان قلت ان الارادة موجبة للمراد
بخلاف الارادة الحادثة وان الله تعالى مريد بارادته القديمة
فيلزم من ذلك تحقق الموجب عليه قلنا ان المراد بالموجب
المنفي هو الموجب المنفصل عنه تعالى فان قلت ان الارادة
القديمة اذا كانت موجبة للمراد يلزم قدم المراد قلنا ان
تعلقها به حادث فلا يلزم ح قدم المراد ولو سلم ان تعلقها به

ازلي ايضا فلا يلزم منه قدم المراد يجوز ان تعلق في الازل
بوجوده في وقته المعين المستقبل ويحتمل ان يكون معنى كلامه
رحمه الله تعالى لا موجب على الله في خلق ممكن ذاتي بمعنى انه
لا شئ يجعل خلق الممكن الذاتي واجبا على الله تعالى
ولازما لذاته تعالى بل بحيث لا ينفك عنه بل يمتنع انفكاكه
عنه تعالى ولا مانع له تعالى عما يشاء ويختار وجوده
لما مر آنفا ولا يبعد ان يقال ان قوله لا موجب عليه ناظر
الى قوله ما يشاء وقوله ولا مانع ناظر الى قوله يختار وكلمة
ما على كل تقدير اما موصوفة او موصولة وهي على كلا
التقديرين مفعول يخلق والعائد محذوف ولقد تكاثر
حذف المفعول في شاء واراد حتى لا يكاد يذكرونه الا في الشئ
المستغرب كقوله ولو شئت ان ابكي دما لبكيته قال الفاضل
الكوراني في تفسير هذه الآية فان قلت ما الفرق بين المشية
والاختيار حتى جمع بينهما قلت الاختيار هو القصد الى
ايجاد ما تعلقت به الارادة وترجيح احد الطرفين بعد
ملاحظة الآخر انتهى واقول يفهم منه انه لا فرق بين المشية
والارادة لانه ذكر الارادة في الجواب والمشية في السؤال
فلم لم تتحدا في المعنى لم يكن الفرق بين المشية والاختيار مبينا
في الجواب فلا يكون مطابقا للسؤال وهو ظاهر لا يخفى
قال الله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد
فيوفق من يشاء فضلا ويخذل من يشاء عدلا قال السعد في

شرح العقايد الارادة والمشية عبارتان عن صفة فى الحى
توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع
استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى ونفهم من كلامهم ان الارادة
والاختيار شئ واحد يحصل الترجيح بروان الارادة مبداء
كلى للترجيح ولجزئيات ومنها الاختيار والخلوق بالفعل
انما يكون بعد التعلق الجزئى وقد يكون العطف للتفسير ويمكن
ان يقال ان كلمة ما مصدرية توقيتية فى مفعول يخلق
ماكان فى قوله تعالى ماكان لهم الخيرة لانه تعالى اجرى عادته
اذا شاء على ان يخلق فعل عبده بقدرته وارادته بعد صرف
العبد قدرته وارادته اليه وقال الله تعالى ماكان لهم الخيرة
قال البيضاوى رحمه الله تعالى اى التخير كالطيرة بمعنى التطير
واقول ان التخير اسم بمعنى الاختيار ويمكن ان يكون من الخير
فح يمكن ان يقال ان المعنى فى قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار وربك يوجد ويحدث الذى يشاء ويجعله مشتملا
على الخير والصلاح ما ثابت لهم الخير والصلاح على ان يكون
ما فيما كان مصدرية توقيتية ويؤيده قوله تعالى وما كنا
مهلكى القرى الا واهلها ظالمون وقوله تعالى ان الله لا يغير
ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما ذكرته من المعنيين
وما ذكره البيضاوى من المعانى الثلثة كل واحد منها ملايم
لسبب النزول كما لا يخفى وقال البيضاوى رحمه الله تعالى
وظاهره نفى الاختيار عنهم راسا والامر كذلك عند التحقيق

انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان كون ظاهره
نفى الاختيار عنهم انما يتم اذا كانت كلمة ما ظاهرة فى كونها
نافية ههنا وهو ممنوع بناء على ما مر وما سياتى من كلامه
فان قيل ان كلا مما مر وما سياتى احتمال غير ظاهر قلنا هو
مسلم فيما سياتى بناء على انه يستلزم عطف يختار على يخلق
وهو بعيد بالنسبة الى يشاء والعطف على البعيد مع امكان
العطف على القريب خلاف الظاهر فلذا اخره البيضاوى
ولكنا لا نسلم ذلك فى حق ما مر اتمهد الا ان يقال ان مراده
رحمه الله تعالى هو الظهور بالنسبة الى ما سياتى من المعنى الاخير
المذكور فى كلامه واما ثانيا فلان المقابلة والنسق ظاهر
فى كون النفى نفى الاختيار المزاحم الممانع لاختياره تعالى
لانه قال فى قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار لا موجب
عليه ولا مانع وقال فى قوله تعالى سبحان الله تنزيها له ان ينازعه
احد او يزاحم اختياره اختيار قال الله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
قال السعد فى التلويح الضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع
لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا
من تركه بل يجب عليهم الاطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
فى جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط مثل
اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه فى سياق

النفي انتهى فان قيل ان الخيرة مطلقة وتقييدها بما ذكر
خلاف الظاهر قلنا ان التقييد اذا كان مع قرينة تدل عليه
فلا يكون خلاف الظاهر والقرينة قائمة ههنا على ما عرفت
انفا واما ثانيا فلان ما ذكره ليس بمذهب الشيخ الاشعري
بل هو مذهب الجبرية بناء على ما ذكر في الكتب الكلامية من نفي
الاختيار في مذهب الجبرية واثباته في مذهب الشيخ الاشعري
قال سيد المحققين في شرح المواقف ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم فيها تاثير بل الله
سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انتهى فقد ظهر لك ان للعبد
اختيارا فكيف يصح القول بنفي الاختيار عنهم راسا وقال
البيضاوي رحمه الله تعالى في الاستدلال على نفي الاختيار
عنهم راسا فان اختيار العبد مخلوق باختيار الله تعالى
منوط بدواع لا اختيار لهم فيها انتهى واقول فيه بحث من وجوه
ايضا اما اولا فلان اللازم من دليله هذا ثبوت الاختيار
في العبد والمدعى نفيه عنه راسا فلا تقريب له واما ثانيا
فلان كون اختيار العبد مخلوقا لله باختياره تعالى

لا يلزم منه كون العبد مجبورا في فعله بل في اختياره وهذا
لا ينافي كونه فاعلا بالاختيار الا ترى الى ان صدور ارادته تعالى
عن ذاته بالايجاب مع انه لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا
في فعله عندنا وعند الاشعري فيجوز ان يقع الفعل من العبد
باختياره وبمدخلية اختياره فان قيل لا يقول الاشعري
بان العبد مجبور في فعله واختياره بل يقول بانه مجبور في
اختياره ومختار في فعله قلنا انه مناف لدليله الدال في
اعتقاده على انه مجبور في فعله ايضا وانه لا فرق في الحقيقة
بين القول بالجبر في الاختيار والاختيار في الفعل وبين
الجبر المحض فاي نفع في وجود اختيار اضطراري واما
ثالثا فلان كون اختيار العبد منوطا بالداعي غير مسلم
لان الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل
يتبعه لان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
من جميع الوجوه في الايصال الى مطلوبه يختار ويرجح احدهما
على الاخر بمجرد ارادته من غير داع له يرجحه في اعتقاده
على الاخر لان الارادة لذاتها مرجحة فلا تعلل بغيرها كالايجاب
ولا يلزم التسلسل فيها فان قيل الضرورة حاكمة بان من
استوى عنده الطريقان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر
الا لمرجح يختص بذلك الطريق فما دام الاستواء لا يتصور
منه ترجيح اصلا فالجواب عنه منع الضرورة والمعارضة
بالضرورة في المثال المذكور فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح

فيه بلا مرجح وداع ويمكن الجواب عن البحث الاول بان
يقال ليس معنى قوله بنفي الاختيار عنهم راسا ان لا يكون لهم
اختيار اصلا بل معناه نفي الاختيار الصادر عنهم فيرجع
النفي الى وقوع الاختيار عنهم وبهذا الجواب يندفع النظر
الثاني والثالث السابقان ولا يبعد ان يجاب عن البحث
الثاني بان اختيار العبد اذا كان من الله تعالى يكون الفرق
ثابتا بين اختياره تعالى وبين اختيار العبد فان اختياره
تعالى صدر منه بالايجاب وهذا لا ينافي كونه تعالى فاعلا
مختارا في فعله بخلاف اختيار العبد فلا يكون فعله واقعا
باختياره لان الفاعل ان لم يتمكن من ترك فعله ففعله اضطراري
لان التمكن منه مع عدم التمكن من تركه لا يكون باختياره اذ
لو كان به فنتكلم في هذا الاختيار انه باختياره اولا فاما
ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان تمكن من ترك فعله
ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يكون
فعلا اختياريا اذ لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف
على مرجح فيجب وجود الفعل عند ذلك المرجح لانا فرضناه
مرجحا تاما فلو لم يجب معه فصدور الفعل معه تارة
وعدمه اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ويمكن عدم الفعل
وعدمه يوجب رجحان المرجوح واذا وجب الفعل عند ذلك
المرجح لا يكون اختياريا اذ لا يكون المرجح اختياره اذ لو كان
اختياره لنتكلم فيه فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل

باطل فهو اضطراري فكل واحد من الفعل الواجب والاتفاقي
والاضطراري لا يقع بالاختيار فيكون العبد مجبورا في فعله
وهو لا يتصف بالحسن والقبح العقليين كذا في التوضيح لا يقال
ان الاستدلال على كون العبد مجبورا في فعله استدلال في
مقابلة الضرورة لان كل واحد من العقلاء فرق بين الاختياري
والاضطراري بالبديهة والاستدلال في مقابلة البديهة و
الضرورة سفسطة غير مسموعة لان المستدل يقول في جوابه
ان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرة
العبد واختياره والدليل نصب على نفي الثاني دون الاول
فلا يكون مصادما للضرورة اصلا ويمكن ان يجاب عن البحث
الثالث بان المرجح الداعي في مسئلة الهارب ثابت في علمه
ولكن لا شعور له بعلمه بذلك المرجح الداعي الثابت فيه وقيل
يمكن ان يقال اذا فرض تساوي الطريقين في نجاة الهارب فطبيعته
تقتضي السلوك الى الطريق في يساره اذ القوة في اليمين اكثر
والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
ويمكن الجواب عن الدليل ان فعل العبد ليس باختياره بان يقال
ان قول المستدل فيجب وجود الفعل عند ذلك المرجح ان اريد
فيه بالفعل المعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج فعلى تقدير
القول بوجود بعض الممكنات من غير وجوبه يمنع وجوب ذلك
المعنى الحاصل بالمصدر فلا يلزم الجبر لانه انما لزم من وجوب
وجوده واذا انتفى الوجوب انتفى الجبر فيكون ذلك المعنى

واقعا باختيار العبد وعلى تقدير القول بامتناع وجود الممكن
بلا وجوبه ينتفي الجبر ايضا اذ يجوز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره ويجوز ان يكون هذا الاختيار باختياره ايضا
من غير لزوم التسلسل بان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
ويمكن الجواب عن ذلك الدليل بوجه اخر وهو قولنا انه لا يجب
الفعل عند وجود المرجح اذ يجوز ان يتوقف على ما ليس بموجود
ولا معدوم اذ وجود المرجح التام بمعنى جملة ما يتوقف عليه
لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع
فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا
يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست
بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها اذ لو كان الايقاع موجودا
فلا بد له من موقع فيلزم التسلسل المحال على ان كون الايقاع
امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين
عنده امر غير موجود في الخارج او يجب بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو
الظاهر لان الفاعل المختار يرجح احد المتساويين والارادة
صفة من شانها ترجيح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر
وان اريد فيه بالفعل المعنى المصدري الذي ليس بموجود في الخارج
كايقاع الحركة فلا جبر ايضا لانه صدر عن فاعله لا بطريق الوجوب
اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا الترجيح بلا مرجح بمعنى الايجاد بلا موجد اذ لا وجود له في

الخارج

الخارج بناء على ما عرفت فيما تقدم وما ذكرنا هو ابطال دليل
الجبر ومنه علم صحة رد الجواب عن البحث الاول والثاني واما
رد الجواب عن البحث الثالث فالحق عند المتكلمين ان ترجيح
احد المتساويين بل المرجوح بالاختيار والارادة التي تقتضي لذاتها
الترجيح والتخصيص جائز وواقع معلوم بالوجدان واثبات
الداعي والمرجح الذي هو غير الارادة في علم الفاعل المرجح مشكل
جدا والمرجح الواقع في نفس الامر لا يكفي بدون العلم به من الفاعل
واما اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر وهو
ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول
فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا فبان يقال انه
ثبت بالوجدان ان العبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان
ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل لانه قد
لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير
تحقق الاسباب التي من عنده وقد يقع مع تحقق تلك الاسباب
فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده
الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد
ولا يخلقه بدونه قيل العادة اما الفعل الدائم او الاكثر فان قيل
ان قصد العبد اضطراري حاصل بخلق الله فقط اذ لو كان
اختياريا يلزم التسلسل قلنا ان القصد مخلوق له تعالى بمعنى
استناده بلا وجوب الى مخلوقاته الموجودة كالقدرة وانه ليس
بموجود ولا معدوم فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه لانه

لو كان القصد الذى هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا له
تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا وهذا ينافى خلق القدرة التى
من شانها التمكن من الفعل والترك وان الاستناد بلا وجوب
انما هو فى امر ليس بموجود ولا معدوم والقصد الجزئى اذ تعلق
بالمقصود الاصلى يتعلق بنفسه ضمنا فلا يلزم ان يكون للقصد
قصدا اخر كذا فى التوضيح والتلويح فيقال يجوز ان يقع الفعل
بمجموع قدرة الله وقدرة العبد واختيارهما على ان يكون قدرة
العبد وارادته شرطا عاديا فى تاثير قدرة الله وارادته ويجوز
ايضا ان يكون المتحقق فى علمه تعالى وقوع الفعل بهذا الطريق
فيكون ذلك غير الجبر والتفويض قال البيضاوى رحمه الله تعالى
وقيل المراد انه ليس لاحد من خلقه ان يختار عليه ولذلك خلا
عن العاطف ويؤيده ما روى انه نزل فى قولهم لولا نزل هذا القران
على رجل من القريتين عظيم واقول وجه التمريض ان هذا المعنى
يستفاد من عموم قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار اذ كلمة
ما عدت من الفاظ العموم واشار اليه البيضاوى بقوله لا موجب
عليه ولا مانع والافادة خير من الاعادة ووجه الخلو عن
العاطف وهو الاستيناف فيما اختاره البيضاوى والبيان
فيما اختاره هذا القائل وهو الكشاف والامام الرازى وغيرهما
متحقق فيهما وكذا التاييد بما روى والمعنى انه ليس لاحد من خلقه
ان يختار ما اراده على ما اراده الله واختاره ويغلب عليه
لانه سبحانه اذا اراد شيئا والعبد اذا اراد خلافه فيتحقق مراد الله

دون

دون مراد العبد لانه تعالى حاكم والعبد محكوم عليه وان
قدرته تعالى شاملة تامة وقدرة العبد قاصرة ناقصة وكذا
ارادته تعالى بالنسبة الى ارادة العبد قال الله تعالى واذا اراد
الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال وفيه
دليل على ان خلاف مراد الله محال قاله البيضاوى وقال الله
تعالى والله يحكم لا معقب لحكمه اى لا راد له والمراد
بالقريتين مكة والطائف والمضاف محذوف اى من احدى
القريتين ومراد القائلين كالوليد بن المغيرة وعروة بن مسعود
الثقفى بكون رجل عظيما كونه عظيما بالجاه والمال زعما منهم
بان الرسالة منصب عظيم لا يليق الا بعظيم بهما ولم يعلموا
ان الرسالة رتبة روحانية تستدعى عظم النفس بالتحلى بالفضائل
والكمالات القدسية لا التزخرف بالزخارف الدنيوية كذا
قاله البيضاوى ووجه التاييد انهم ارادوا شيئا مخالفا لما اراده
الله تعالى فاوجد الله ما اراده ولم يقدروا على منعه بتحصيل
ما ارادوا قال البيضاوى رحمه الله تعالى وقيل ما موصولة
مفعول ليختار والراجع اليه محذوف والمعنى يختار الذى
كان لهم فيه الخيرة اى الخير والصلاح واقول لم يتعرض
بكونها موصوفة مع انها محتملة على هذا التقدير اما للاكتفاء
او لكونها غير مناسبة ههنا لكونها نكرة وعلى هذا المعنى
يكون الوقف وقفا على ما يشاء وهذا ليس بقول بوجوب خلق
الاصلح للعباد عليه تعالى ويدل عليه مدلول يختار وخلق الشىء

بقدرته وارادته تعالى يفهم من عموم قوله يخلق ما يشاء
ولا يلزم منه اتصافه تعالى به لان المتصف به هو الكاسب
فقط وايضا لا يلزم منه رضاؤه به وفيه بحث لان الكفر
والمعصية كانا بارادة الله تعالى عند اهل الحق ولم يكونا خيرا
وصلاحا قال الحكماء ان الشر المحض غير مخلوق وكذا ما كان
الشر فيه غالبا وكذا ما كانا متساويين فيه وانه لا يلزم من
ارادة ما فيه الخير عدم ارادته تعالى خلافه ويمكن ان يكون
شيء واحد خيرا وصلاحا للبعض دون بعض ويمكن ان يكون
المعنى ياخذ ويقبل ما كان لهم فيه خير وصلاح قال البيضاوي
في قوله تعالى بيدك الخير انك على كل شيء قدير ذكر الخير وحده
لانه المقضي بالذات والشر مقضي بالعرض اذ لا يوجد شر جزئي
ما لم يتضمن خيرا كليا انتهى واقول فيه ميل ودلالة على ما قاله
الحكماء فتدبر اعلم ان كل ممكن موجود كان مخلوقا بقدرة
الله وارادته وتحقق علمه في الازل بانه سيوجد في وقت
كذا فاذا تحقق علمه في الازل بانه سيوجد في وقت كذا يمتنع
ان لا يوجد اصلا وان يوجد في غير ذلك الوقت لانه اذا
لم يوجد اصلا او اذا وجد في غير ذلك الوقت يلزم ان يكون
ذلك العلم جهلا فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاذا كان
ذلك الممكن الموجود فعلا اختياريا للعبد يجب ان لا يقدر
على تركه ولا على اختياره في غير ذلك الوقت فيجب عليه
ان يصرف قدرته وارادته الى ذلك الفعل ويجب ايضا ان يكون

مشيئته واختياره لذلك الفعل مرادا له تعالى فيجب ان يكون
ذلك العبد قادرا بمعنى ان شاء فعل لكن شاء البتة فيجب
ان يكون مجبورا في اختياره ومختارا في فعله بمعنى انه كان
محلا للفعل والقدرة والارادة وكان ذلك الفعل مقارنا لهما
من غير تاثيرهما في ذلك الفعل اصلا اذ لو كان لهما تاثير
في ذلك الفعل على تقدير تاثير قدرة الله وارادته فيه فان
كان كل من التاثيرين تاما يلزم توارد المؤثرين التامين
على ذلك الفعل الواحد وان كان كل منهما ناقصا على تقدير
ان يكون المجموع تاما يلزم النقصان في تاثير قدرة الله والاستكمال
بالغير وان كانا تاثير قدرة الله وارادته تاما يلزم ان لا تاثير
لقدرة العبد وارادته في ذلك الفعل والاولان محالان
والثالث خلاف المفروض فتعين ان لا تاثير لقدرة العبد
وارادته في ذلك الفعل اصلا فكل واحد من قدرة العبد
واختياره كان مخلوقا لله تعالى كما ان الفعل كان مخلوقا
له تعالى ولم يكن الفعل واقعا باختياره بل كان مقارنا
له وهذا القدر كاف في التخليص عن الجبر المحض والتفويض
فهو متوسط بين الجبرية والقدرية وهذا هو التقرير على
راي الشيخ ابي الحسن الاشعري ولا يخفى ان مذهبه لا يمتاز
عن مذهب الجبرية الا في اللفظ دون المعنى ونحن نقول
ان الاختيار الجزئي ليس من الموجودات الخارجية فاذا هو
غير مخلوق لان الخلق ايجاد المعدوم والمعدوم لا يتعلق

بما لا يوجد في الخارج اصلا ويجوز حصول الاختيار بنفسه
ضمنا حين تعلقه بالمقصود الاصلي ويجوز ان يكون قصد القصد
وكسب الكسب وايقاع الايقاع نفس القصد ونفس الكسب
ونفس الايقاع كما يجوز ان يكون وجود الوجود نفس الوجود
على انه يجوز التسلسل في امور غير موجودة في الخارج وانما المحال
هو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ويجوز ان يقع الفعل
بقدرة الله وارادته في وقت كذا على ان يكون قدرة العبد
واختياره شرطا عاديا او علة عادية في ذلك كما يجوز وقوع
السبب العادي كالنشو بالمطر ويجوز ان يكون المتحقق في علمه
تعالى وقوع الفعل بهذا الطريق فهو واقع بمجموع قدرة الله
تعالى وقدرة العبد واختياره تعالى واختيار العبد فيكون
لقدرة العبد وارادته مدخل عادي في التاثير ولا يبعد ان يقال
ان علمه تعالى محيط بكل شيء فقد علم في الازل انه لو فوض اليه فلانا
لم يجعل مستقلا من كل وجه ليصرف قدرته واختياره الى الفعل
كذا في وقت كذا فبناء عليه قدر واراد في الازل صدور ذلك
الفعل منه هكذا ينبغي ان يقرر الكلام في دفع الصعوبة عن
هذا المقام والله هو الموفق للمرام فلا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين

Süleymaniye
Kısmı Hamidiye
Yeni Kayıt 187
Eski Kayıt